هو

الموفق والمعين

قال الله تبارك وتعالى ومن يؤت
الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا لا يخفى على
طالبي العلوم الحقيقية والمعارف الالهية ان هذه مجموعة
حاوية للعلمين ومشتملة على الحكمتين النظرية والعملية على ضرب من
التفصيل كتاب المبدء والمعاد مع حواشي للعالم الرباني والحكيم المتأله السبزواري
الحاج ملا هادي السبزواري نور الله مرقده على قدر ما وجد غيرها وبرسائل شتى النقطة
لصاحب الكتاب روح الله رمسه عليه ما قيل ورسالة الحشر والمظاهر واجوبة مولانا
الشمسا الجيلاني والاجوبة عن الاسولة النصيرية له ايضا ورسالة للفاضل المحقق
والنحرير المدقق ابي علي احمد بن محمد المعروف بابن مسكويه الخازن الرازي في تهذيب
الاخلاق وكتاب التحصين في صفات العارفين للامام المحققين الشيخ جمال الدين احمد بن
فهد الحلي وكتاب منتخب السعادات جمعت نسخا منها وبذلت الجهد في مقابلتها وتصحيحها
على قدر الوسع والامكان خدمة لاولي الالباب وامتثالا لامر الجناب المستطاب
سلالة السادة العظام ونخبة العلماء الكرام وفخر العارفين
وزبدة السالكين فخر الحاج والمعتمرين ابراهيم الطباطبائي
ادام الله اقباله وانا اقل الطلاب اسد الله
بن محمد حسين اليزدي الشهير
بحراقي غفر الله لهما
بالنبي وآله في شهر جمادي الاولى سنة ۱۳۱۴ حرره محمد العزيز

کتاب التحصین ص ۳۹۲
کتاب منتخب السعادات ص ۴۲۳

هذا هو الكتاب
المسمّى بالمبدء والمعاد المشتمل
على فنين فن في الربوبيات وفن في علم النفس
من تاليفات العالم الرباني والعارف السبحاني
قدوة العلماء الراسخين وصدر الحكماء المتالهين
المحيي لآثار المتقدمين محمد بن ابرهيم المشهور
بصدر الدين الشيرازي طاب الله ثراه وجعل
الجنة مثواه

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اللهم يا مبدع المبادي والعلل وغاية الثواني والاول اهدنا سبيلاً مستقيماً نسلكه الى جنابك وطريقاً موصلاً نصل به الى عزيز بابك يا فاعل الهويات وموجد الماهيات ومبتغ الخيرات وغاية الحركات ... بالمنظر الاعلى والمقصد الاسنى ونحن ابناء النقايص والخسارات في منزل الادنى والقرية الوحشة مع القرناء السوء اسارى قيود الامكان والظلمات وسكارى تعلقات الاجسام والهيولانيات وحيارى صحراء الطبايع والماديات فطهر عقولنا بتقديسك عن رجس الضلالات وخلص نفوسنا بنورك من غشية الاوهام والخيالات وايدنا للارتقاء الى مشاهدة انوارك ومقربيك ومعاينة اضوائك ومجاوريك من اهل جبروتك وسكان ملكوتك سيما من هدانا الى صفاتك العليا وارشدنا الى اسمائك الحسنى محمد اشرف المرسلين وآله الخيرة الاوصياء الصالحين عليهم افضل صلوات المصلين واطهر تسليمات المقدسين

اما بعد فيقول افقر خلق الله الى هدايته وتوفيقه واحوجهم الى ارشاده وتاييده محمد بن ابرهيم المعروف بصدر الشيرازي اصلح الله حاله وحصل آماله لما تراءيت التطابق بين البراهين العقلية والاراء النقلية وصادفت التوافق بين القوانين الحكمية والاصول الدينية

وان

Marginal note (right margin): ما لیفات مرحوم صدر الدین شیرازی طاب ثراه ... [illegible] ... حاجی سید ابراهیم ... [illegible] ... ۱۳۱۴

المقدمة

وان اجل الذخاير والسعادات وافضل الوسايل الى الفوز باقصى الدرجات واعلى الخيرات هو تكميل القوة النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية التي هي نفس ما يطلبه النفوس الانسانية واشرف ما يستكمل به العقول الهيولانية اذ بها يصير الانسان سالكا سبيل الكمال والعرفان متوجها شطر كعبة العلم والايمان متخلصا عن سجن الحدثان والحرمان الى جهة السعادة ومجاورة الرحمن فائقا على الاشباه والاقران كما اشارت اليه الكتب الالهية ونبهت عليه الرموز النبوية واوضحت القواعد الحكمية ثم ان العلوم الكمالية والمعارف اليقينية مختلفة الانواع والفنون متكثرة الشعب والشجون الى حد وغاية يعجز كل نفس انساني سيما في تعلقها بهذه النشاة التعلقية عن استحصال جميعها واستخلاص اصولها وفروعها وانا علمنا ان من له فضل قوة لتحصيل الكمال على وجه ابلغ واوفر كان جامعا لفنون العلوم الكمالية التي هي ميدان لاصحاب الفكر وفيها جولان لارباب النظر سيما الاسفار الاربعة لكن القدر الواجب تحصيله واللازم على المتشمر بتكميل ذاته بسلوك منهجه وسبيله ان يحصل منها ما هو اهم واولى ويباحث عما هو اشرف واعلى ولا شك ان افضل العلوم الالهية هو معرفة ذات الحق الاول ومرتبة وجوده بما له من صفات كماله ونعوت جماله وكيفية صدور افعاله وانها كيف ابتدات الموجودات البادئات منه وكيف عادت العايدات اليه وان افضل العلوم الطبيعية معرفة النفس الانسانية واثبات انها كلمة نورية وذات روحانية وشعلة ملكوتية وبيان انها لا تموت بموت البدن وانها كيف تستكمل حتى يضاهي جواهر الملئكة بان يصير عالما عقليا منتقشا فيها على سبيل القبول ما هي منتقشة في المبادي على سبيل الفعل وانها كيف تتحد بالعقل الفعال وكيف يصير معقولا بالفعل بعد ما كانت انفعالية ومعنى كون العقل الهيولاني مجمع البحرين وملتقى الاقليمين حيث نهاية الجسمانيات وبداية العقليات وكيفية حال السعادة والشقاوة الحقيقيتين وما هما اليسا بحقيقيتين بل ظنيتين فان معرفة النفس واحوالها ام الحكمة واصل السعادة ولا يصل الى درجة احد من الحكماء من لا يدرك تجردها وبقاءها على اليقين كاخوان جالينوس وان ظنهم الجاهلون حكماء كيف صار الرجل موثوقا به

في معرفة

به في معرفة شيء من الاشياء بعد ما جهل بنفسه كما قال ارسطاطاليس ان من عجز عن معرفة
نفسه فاخلق بان يعجز عن معرفة خالقه فان معرفتها ذاتا وصفة وافعالا امرقاة الى معرفة
باريها ذاتا وصفة وافعالا لانها خلقت على مثاله فمن لا يعرف علم نفسه لا يعرف علم باريه
وفي النظم الفرسي اى شده در نهاد خود عاجز كى شناسى خدا يرا هرگز تو كه
در علم خود زبون باشى عارف كردگار چون باشى وفي الحديث المروي عن سيد
الاولياء من عرف نفسه فقد عرف ربه ايماء الى هذا المعنى يعني من لم يعرف نفسه لم يعرف
ربه وقوله تعالى في ذكر الاشقياء البعداء عن رحمته نسوا الله فانسيهم انفسهم عكس
نقيض لتلك القضية اذ تعليقه جل وتعالى نسيان النفس بنسيان ربها تنبيه للمستبصر الزكي
على تعلق تذكره بتذكرها ومعرفته بمعرفتها وقيل كان مكتوبا على بعض الهياكل المشيدة في
قديم الزمان ما نزل كتاب من السماء الا وفيه يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك وقريب من هذا
ما نقله الشيخ الرئيس في بعض رسائله الهياكل يقول يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك و
في الحكمة العتيقة من عرف ذاته تاله اى صار عالما ربانيا فانيا عن ذاته مستغرقا في شهود جمال الاول
وجلاله وبالجملة في معرفة النفس تيسر الظفر بالمقصود والوصول الى المعبود والارتقاء
من هبوط الاشباح الى شرفات الارواح والصعود من حضيض السافلين الى اوج العالين
ومعاينة جمال الاحدى والفوز بالشهود السرمدي قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها
فرايت ان يشتمل كتابي هذا على فنين كريمين هما اصلا علمين كبيرين وثمرتاهما وغايتاهما اعني
فن الربوبيات المفارقات المسمى باثولوجيا من العلم الكلي والفلسفة وعلم النفس من الطبيعيات
فانهما من المقاصد التي هي اساس العلم والعرفان والمطالب الذي يقصر الجهل بهما في المعاد الانسان
كما يشهد به جميع الامم الفاضلة السابقة واللاحقة الى هذا الزمان ويحكم به العقول الزكية
والنفوس الخيرة من اولي الدراية والعرفان ثم ليعلم اخواني المؤمنين ورفقائي المجاهدين
اني قد حرمت على غني مناولة هذا الكتاب الا لمن جبلت سريرته من غير تكلف على الانصاف و
تجنب بحسب الفطرة من غير مشقة عن الجور والاعتساف من خلص الاخوان وصفوة الاحباء
والخلان بشرط ان لا يبذل مقاصده للطبايع المعوجة العسوفة ولا يبوح بمطالبه للمدارك

الوهمانية المالوفة ونقدسها عن الجلود الميتة التي كفرت بانعم الله ولا يستودعها الا لا نفس
الحية كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولي الايدي والابصار فان هذه المباحث بنظايرها
غامضة دقيقة المسلك لا يقف على حقيقتها الا واحد بعد واحد من اكابر العرفاء ولا يهتدي الى
كنهها الا واحد بعد واحد من اماجد الحكماء كما قال الرئيس جل جناب الحق عن ان يكون شريعة
لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد وقال المعلم الاول من اراد ان يشرع في علومنا
فليحدث لنفسه فطرة اخرى معناه ان العلوم الالهية مماثلة للعقول القدسية لاتحاد
العاقل والمعقول وادراكها يحتاج الى لطف شديد وتجرد تام وهو الفطرة الثانية و
اذ هان الخلق من اول الفطرة غير ملطفة ولا مرتاضة بل جاسية كثيفة فلا يمكنها ادراك
المعقولات المحضة كما هي هي وهو المسمى بالفطرة الاولى ولهذا اولياء الحكمة وابناء الحقيقة
ارتاضوا بالرياضات الملطفة وعالجوا انفسهم بالمعالجات المصححة حتى تيسر لهم الخوض في بحر
المعارف الالهية والتعمق في الحقايق الربوبية وملاحظة المبدء الاعلى على نحو ما يستطيع المخلوق
ان يلاحظ خالقه وليس ان الحكماء الالهيين حيث ستروا هذه العلوم وامروا بالكتم عنها كان
ذلك منهم ضنة وبخلا كلا فانهم لتقدسهم وترفع شانهم عن الاتصاف برذائل الاخلاق
وخبائث الملكات يتحاشون عن ذلك وان الذين خلصت نفوسهم بصفائها عن هذه المغبرة
الظلماء وحصل لهم ملكة خلع الابدان والارتقاء الى ملكوت السماء كيف منعوا المستحق عن
حقه ودفعوا السائل عن مستحقه بل لما راوا عقول اكثر الخلق ضعيفة جاسية مؤفة بحيث ما
عند ملاحظة المعاني الالهية ما يلحق عيون الخفافيش اذا نظرت الى نور الشمس منعوا عن
ابداع العلوم صدور هم الغير الزكية والقائها على عقولهم الغير القوية الا لمن تسنن بسنن الحكماء و
يتخلق باخلاق الاصفياء من رفض اللذات الحسية وترك المالوفات الطبيعية لان من لم
تصف نفسه من الكدورات البدنية ولم يرتض عقله بالرياضات العلمية والعملية فلا سبيل
له الى السعادات الابدية ولا سلوك له في المناهج الالهية واعلم ان من استفتح عين عقله من
رقدة الغفلات وسنة التقليدات يهتدي بالتعمق في مباحث هذا الكتاب عند تميز القشر
عن اللباب الى طريق الرشاد ومنزل السداد والصواب ويرى لطايف افكار لا يكاد يوجد

فی مطاوی الکتب الکبار و دقایق اسنادلم یشر الیها حکماء الاعصار وهذا القدر الذی سیقرع سمعك من الحکم البحثیة والکشفیة اذا احکمته سهل السبیل علیك الی ما بعده من البسط والتحقیق والبحث والتدقیق لانی اوردت فیه مخ ما حصلته من الاقدمین و ورثته من نتایج افکارهم المبرأة عن الشبه والشکوك وبینت فیه لب ما اخذته من الرؤساء المتألهین من ثمرة افکارهم الحاصلة بالسیر والسلوك مع ما الهمته وتحدثت الهاما تاییدا من الله وملکوته مجتنبا حایدا عن طریقة المجاهدین والمتفلسفین المحرومین عن الولایة النبویة والشریعة المحمدیة ص على الصادع بها وآله الصلوات والتحیة ما بلاعن مذهب الظاهریة الذین یجمدون ظاهر الالفاظ والمبانی قد حرمهم الله تعالی بواطن المعانی فها انا ذا ابض فی المقصود مستمدا من واجب الوجود و واهب الخیر وصانع الجود متوکلا فی جمیع الابواب علی الحی المعبود لا حول لا حول له ولا قوة الا قوته والیه یرجع الامر کله **الفن الاول** فی بیان الربوبیات والاشارة الی معرفة الحق الاول وصفاته وکیفیة افعال المرتبة الآخذة منه المنتهیة الی اقصی الوجود فی السلسلة النزولیة وهو مترتب علی مقالات **المقالة الاولی** فی الاشارة الی مبدأ الوجود وان ای وجود بحت وانه الی فی غایة الوحدة والبساطة **فصل** فی ذکر عدة مسائل من الفلسفة الکلیة علی سبیل الحکایة والمبدائیة مفهوم الوجود نفس التحقق والصیرورة فی الاعیان او فی الاذهان وهذا المفهوم العام البدیهی التصور عنوان لحقیقة بسیطة نوریة وهو ابسط من کل متصور واول کل تصور وهو متصور بذاته فلا یمکن تعریفه بما هو اجلی منه لفرط ظهوره وبساطته فاذا ارید تصویره للغفلة عنه فانما یراد تصویره ذلك علی سبیل التنبیه والاخطار بالبال فلا باس بایراد اسماء مرادفة لاسمه فی تعریفه کالثابت والحاصل وغیر ذلك ومفهومه معنی عام واحد مشترك بین الموجودات وحقیقته امر بسیط منبسط علی الممکنات زاید فی التصور علی المهیات لیس هو بجوهر فی ذاته ولا عرض و لکن وجود الجوهر جوهر بعین جوهریة ذلك الجوهر و وجود العرض عرض بنفس عرضیة ذلك العرض فهو مساوق للشیئیة منقسم الی الذهنی والخارجی متکثر بتکثر الموجودات ولا واسطة بینه وبین العدم ولا تمایز بین الاعدام ولا تمایز للمعدوم بما هو معدوم واذ لحمل الوجود

اوجعل رابطة تحصل مواد ثلثة الوجوب والامتناع والامکان ولا یمکن انقلابها اذا کانت ذاتیة وقد یکون الاولان بالغیر دون الثالث والممکن یجب وجوده بحصول السبب المرجح و یمتنع بعدمه وما لم یجب وجوده لم یوجد وما لم یمتنع لم یعدم وفی حالتی وجوده وعدمه ممکن فی نفسه فلو اخرجه الوجود الی الوجوب کما ظن بعضهم لاخرجه العدم الی الامتناع فلا ممکن ابدا واذا توقف وجود ممکن ما علی عدة امور یکون کل واحد منها جزء السبب والمجموع هو سبب تام وجود الممکن یتعلق بوجوده وعدمه بعدمه او عدم جزء منه ولا یمکن وجود علل ومعلولات غیر متناهیة فی زمان واحد ولا یتصور ان یکون شیئان کل منهما سببا للآخر متقدما علیه **فصل** فی تقسیم الوجود الی الواجب لذاته والممکن لذاته بقول تفصیلی وان الممکن انما یوجد بسبب مؤثر غیر ذاته بوجه برهانی کل موجود اذا لاحظه العقل من حیث ذاته واشار الیه مجردا عما سواه فلا یجده خالیا عن احد وصفین اما ان یکون بحیث ینتزع من عین ذاته الوجود ویحکم علیه بانه موجود او لا یکون کذلك بل یفتقر فی هذا الانتزاع الی ملاحظة امر وراء نفس الذات ای امر کان مثل انضمام شیء الیه او انتسابه او غیر ذلك من الامور الخارجة عن نفس الذات بذاتها فالاول هو مفهوم الواجب لذاته ومفهوم الحق الاول المعبر عنه بالوجود الحقیقی عند المشائین المحکی عنه بالنور الغنی عند الرواقیین و بمنشأ انتزاع الموجودیة عند اهل الذوق من المتألهین وبالوحدة الحقیقیة عند الفیثاغورثیین وبالمرتبة الاحدیة وغیب الغیوب عند الصوفیة والمقصود واحد والذاهب الیه متشعبة وللناس فیما یعشقون مذاهب والثانی لا یکون ممتنعا لان المقسم هو الموجود وضعا وفرضا فیکون ممکنا موجودا لا لذاته بل لغیره بحسب المفهوم والغرض فافهم **تنبیه** فصداق حمل الموجود ومطابق صدق الحکم بالموجودیة فی الواجب لذاته هو ذاته من حیث ذاته بذاته بلا ملاحظة امر آخر وحیثیة اخری تقییدیة او تعلیلیة انضمامیة او انتزاعیة وفی الممکن بواسطة حیثیة اخری غیر نفس ذاته فاذن الممکن فی الموجودیة او اتصافه بالوجود او صیرورته موجودا یحتاج الی مؤثر یؤثر فیه او جاعل یجعله متحدا مع مفهوم الموجود او یضمه الیه او یصیره بحیث ینتزع منه الوجود او الموجودیة بعد ما لم یکن کذلك بخواص البعدیة والقبلیة غیر احد القبلیات والبعدیات الخمس المشهورة اذ کل

او اتحاد به ما يغاير شيئا بحسب الذات والمعنى فهي صيرورته اياه او انضمامه اليه او انتزاعه منه
او حمله عليه او ما شئت فسمه يحوج الى علة وسبب بخلاف ما اذا كان شيء عين الذات او جزء
مقوما له فان توسيط الجعل وتخلل التاثير بين الشيء وذاته او بينه وبين ما هو ذاتي له بديهي
الفساد واولى البطلان فتبين لك مما تلوناه ان ما هو مناط الوجوب الذاتي ليس الا كون الشيء في
مرتبة ذاته وحد نفسه حقا حقيقة وقيوما ومنشأ الانتزاع الموجودية ومصداقا لصدق مفهوم
الموجود ومناط الامكان عدم ذلك **شك وازالة** واما من جوز كون الوجود
من اللواحق اللازمة للمهية من حيث هي التي يلزمها لا بعلة غيرها بل بعلية واقتضاء من نفسه
من حيث هي قياسا على ساير اللوازم للمهيات التي تكفي في تحققها نفس تلك المهيات وتجويزا
لكون وجود الواجب من قبيل تلك اللوازم كما توهمه طايفة من اهل الكلام فبعد عن طريق
الحق وقد بين فساد ظنه في كتب الحكمة كالشفا والاشارات والمباحثات بما حاصله ان الوجود
مطلقا لا يجوز ان يكون معلولا للمهية لان الوجود ليس له حال غير ان يكون موجودا وعلة الموجود
موجودة وعلة المعدوم معدومة وعلة الشيء من حيث هو شيء شيء ومهية مهية فليس اذا كان
الشيء قد يكون من حيث هو مهية علة لبعض الاشياء يجب ان يكون علة لكل شيء وبالجملة لا يجوز
ان يكون سبب الشيء من حيث هو حاصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود وقد بالغ الشيخ الرئيس
في المباحثات في هذا المقام وبسط القول فيه حتى قال لو كانت مهية سببا للوجود لانها مهية
لكان يجوز ان يكون يلزمها الوجود مع العدم لان ما يلزم المهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت
ولا يتوقف على حال وجودها وحتم ان يكون مهية علة لوجود شيء قبل ان يعرض لها الوجود
واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود **طريقة اخرى** لمن زعم ان موجودية
كل شيء هو نفس صيرورتها بالمعنى المصدري من غير ان يكون بازائها حقيقة وذات اي ما به
يحصل للشيء موجودية كالبياض الذي هو ما به الابيضية للجسم بان يقول نفس الذات المتحققة
في ظرف ما سواء كانت بسبب او بغير سبب كافية في كونها منشأ الانتزاع الوجود منها وصحة الحكم عليها
به بدون انضمام امر اليها او انتزاع شيء منها وبالجملة ملاحظة اية حيثية يعتبر معها في الحكم عليها
بالوجود بخلاف باقي اللواحق التي هي غير الوجود وان كان من الانتزاعيات والاعتباريات

اللازمة

اللازمة للمهيات فان مصداق الحكم بها على شيء ليس ذات الموضوع فقط بل مع اقتضائها لوازمها
التي هي معان اعتبارية قائمة بها وعدم اعتبار الوجود مع المهية في سببها واقتضائها صفة لا
يقتضي انفكاكها عن صفة الوجود حالة الاقتضاء فان بين الاعتبارين فرقا بينا فكيف يكون الوجود
من اللوازم لمهية ما والمهية في مرتبة اقتضائها لوازمها محفوفة بالوجود فان انفكاكها عن الوجود
وهو هي محال فضلا عن ان يكون مقتضية ومستتبعة لشيء نعم قد يراد من اللزوم غير ما هو
المصطلح وهو مجرد عدم تصور الانفكاك بين شيئين في الواقع **تبصرة ورمز** حمل الوجود
على المهية كما يمتاز عن حمل اللوازم عليها فكذلك يمتاز عن حمل الذاتيات والمقومات عليها فان
نفس الموضوع اذا كانت من الطبايع الامكانية يحتاج في الحكم بالوجود عليها الى ملاحظة حيثية اخرى
خارجة عن نفس مهية الموضوع لا من مصداق الحكم ومطابقه كما زعمه بعضهم وهم القايلون بان
اثر الجاعل وما يترتب عليه هو نفس مهية الممكن ومفهوم لا حقيقة وجوده وتلك الحيثية عند
هؤلاء هي استناد المهية الى جاعلها التام وصدورها منه او مشاهدة ترتب الاثار عليها واما
عند المعتبرين من المشائين ومن يحذو حذوهم فيشترط ان يكون حيثية فاعلية الفاعل لوجود
شيء داخلة في مصداق الحكم على ذلك الشيء بالوجود وكان مقومات المهية المتحصلة غير خارجة
عن قوام المهية من حيث هي هي فكذلك مقومات وجودها او كونها من حيث هي موجودة عند
من ذهب الى ان اثر الفاعل هو وجود المهية دون نفسها نعم حمل الوجود على الذات الواجبية يشبه
حمل الذاتيات على الذات اذ الحقيقة الواجبية بنفسها موجودة كما ان مهية الانسان بنفسها انسان
وحيوان لا بافادة جاعل وعلة ولكن بينهما فرقا من وجه اخر وهو ان مطابق الحكم بالمهية على نفسها
نفس تلك المهية ولكن حين صدورها عن الجاعل التام اذ لا مهية قبل الصدور الا انها بعد الصدور
عند صدق هي على نفسها ازلا وابدا اذ المهية من حيث هي ليست الا هي فالتخصيص بانه حيثية كانت
يخرجها عن الاطلاق ويجعلها غير ذاتها المأخوذة على تلك الحيثية الاطلاقية واما مطابق الحكم
بالوجود على الواجب تعالى وباي وصف كمالي له تعالى هو محض ذاته بذاته من دون الاشتراط
بحيثية وجودية او عدمية تعليلية كما في الوجود بالقياس الى المهية الممكنة او تقييدية كما في اللواحق
للاشياء او الاشتراط بما دام الوجود كما في حمل الذاتيات على المهية الامكانية فتدبر تعرف

فصل

الفن الاول في الربوبيات

فصل في التجرد لاثبات الواجب الوجود وفيه طرق الاولى طريقة جمهور الحكماء من جهة الامكان والتغير بحسب الماهية اما الاولى فالممكن كما علمت حاله بحسب نفس ذاته ليس الا سلب ضرورة الوجود والعدم وسلب ضرورة كل صفة ثبوتية او عدمية فهي اتصافه بالوجود يحتاج الى مرجح وهكذا الكلام في المرجح الى ان ينتهي الى ما هو عين حقيقة الوجود دفعا للدور والتسلسل وايضا جميع المرجحات الامكانية المفروضة في حكم واحد في نقصانها عن رتبة الايجاب والوجوب فيحتاج الى مرجح تام الاقتضاء والفعلية بريء عن صفة النقص والقصور في الاقتضاء والايجاب وليس ما هذا شانه الا الواجب الاول وهو المطلوب للكل وايضا ولم يكن لجملة المرجحات الممكنة طرف لم يصلح واحد من الاحاد للعلية والترجيح ولا للمعلولية والاستناد لانها ممكنة مع عدم الامتياز لاحد من الكل على الاخر من حيث هي ممكنة بخلاف ما اذا كان لها طرف وحقيقة بذاته فيكون هو بذاته مستحقا للفضيلة والتمام فيكون ما هو اقرب منه مستحقا لفضيلة التقدم على ما هو ابعد فيكون علة لروم ترجيح الوجوده واذا كان لم يكن طرف خارج عن الممكنات واجب الوجود بذاته متقدم فلا فلا يكون للممكنات نسبة قرب ولا بعد اليه ولا تميز فيما هو المفروض جملة علة عن معلول بل شيء عن شيء واما الثانية فنقول ان الموجود في نفس الامر لا يخلو اما ان يكون موجودا في مرتبة نفس ذاته من حيث هي هي اي كما انه موجود في نفس الامر فكذلك موجود عند ملاحظة الذات من حيث هي الذات مع قطع النظر عن اعتبار شيء اخر معه حتى يكون موجودا بجميع الاعتبارات الواقعة في نفس الامر منشأ لصحة الحكم عليه بالموجودية ومصداقا لحمل الموجود فيكون وجوده واجبا لذاته بذاته وهو المطلوب او لم يكن كذلك بل يكون ايسا بعد ليس وفعلا عقيب قوة كالماهيات الامكانية حيث انها وجدت بعد ان لم يكن موجودة وصارت بالفعل عما كانت بالقوة بحسب ذواتها وان لم يكن كذلك في الواقع وهذه الصيرورة نحو من التغير فكانه حركة ذاتية كما ان الانتقال في المقولات الاربع المشهورة على التدريج حركة زمانية فاذا احتاج الشيء في التغير عما كان عليه بحسب صفة من صفاته كالاين والوضع وغيرهما الذي يقال له الحركة الزمانية الى مغير يغيره عن ذلك كما ثبت في موضعه فبان يحتاج في التغير عما كان عليه بحسب نفس ذاته من حيث هي الى مغير كان اولى وللقبول احرى ثم ان كان كل ما يخرج من القوة الى الفعل بوجه من الوجوه يحتاج

المقالة الاولى في الوجود

الى مخرج غير ذاته يخرجه منها اليه فيجب الانتهاء الى سبب مخرج يكون بالفعل من جميع الوجوه لئلا يحتاج الى مخرج اخر دفعا للدور او التسلسل وهو الواجب الوجود بالذات وهو المطلوب **تأييد وتنبيه** قد عبر المعلم الاول في كتاب اثولوجيا عن الوجوب بالذات بالسكون وعن الوجوب بالغير بالحركة والوجه ما ذكرناه من ان موجودية المهيات التي هي معان غير الوجود لما كانت في مرتبة متاخرة عنها من حيث هي هي فكانها انتقلت من ليسية الى ايسية بخلاف الواجب بالذات فانه موجود بجميع الاعتبارات في جميع المراتب فكانه استقر على ما هو عليه وينقل عن بعض اليونانيين انه قال النفس جوهر شريف يشبه دائرة لا بعد لها ومركزها هو العقل وكذلك العقل دائرة استدارت على مركزها وهو الخير المطلق الاول فكل المجردات قد استدارت عليه وهو مركزها المتساوي نسبتها اليه ولا يخفى تاييده لما ذكرناه ومما تلي عليك تبين لك ان الممكن لا يخلو عن قوة سواء كانت قوته في مادته بحسب استعدادها في الواقع كالماديات او في نفسه فقط كالمفارقات وفي الاول سواء كان ما بالقوة غير متقدم على ما بالفعل بحسب الزمان كالكرات العالية او متقدما كالاجسام العنصرية وفي الجميع ما بالفعل مطلقا سبب لخروج ما بالقوة الى الفعل ومتقدم عليه وما نقل عن بعض الاقدمين من الفلاسفة ان المبدأ الاول لجميع الاشياء هو الظلمة او الهاوية وفسره بعضهم بخلاء غير متناه فلعله من جملة رموزهم وتجوزاتهم بان يكون المراد من المبدأ المبدأ القابلي ومن جميع الاشياء جميع الكائنات الفاسدة وبقول الظلمة والهاوية بالهيولى الاولى التي هي اظلم الذوات واوحشها وابعدها عن نور الانوار جلت عظمته وكونها غير متناه اشارة الى قوة قبولها صورا وهيئات غير متناه فايضة عليها من واهبها الاعلى و للطبيعيين طريق خاص في الوصول الى هذا المقصد وهو انهم قالوا في بيان ان الاجسام الفلكية حركاتها ظاهرة وهي ليست طبيعية ولا قسرية بل نفسانية شوقية لا بد لها من غاية واذ ليست الغاية غضبية ولا شهوية لتعاليها عنهما ولا الاجسام التي تحتها او فوقها ولا النفوس التي لنشئ منها كما ستطلع على بيان الجميع بالبرهان ان شاء الله تعالى فتعين ان يكون غايتها امرا قدسيا مفارقا عن المادة بالكلية يكون ذا قوة غير متناهية لا يكون تحريكاته لها على سبيل الاستكمال فان وجب وجوده فهو المقصود وان لم يجب فينتهي الى ما يجب وجوده دفعا للدور والتسلسل وهذه الطريقة

الفن الاول في الربوبيات

هي التي سلكها واعتمد عليها مقدم المشائين في الكلمتين من كتابه المسمى بالتعليم الاول وهو
١٢ السماع الطبيعي من الطبيعيات والكليات من الالهيات واشير اليها في الكتاب الالهي حكاية عن الخليل
فانه على نبينا وآله وعليه السلام لما رأى ظهور الحركات في الفلكيات وانفعال العنصريات عن تغيرات
الكرات العالية واستغاثها وتفاوت تلك الاجرام عظما وشرفا ونورية فتحدس ان مبدعها و
منورها ومحركها على سبيل التشويق والامداد ليس بجسم ولا جسماني فقال اني وجهت وجهي للذي
فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين فبملاحظة الحركات يدفع توهم القاصرين
من الدهرية في كون الفلكيات هي الغاية القصوى في الوجود فيثبت ان ما وراءها ما هو اعلى منها
واشرف وهو مبدعها ومحركها على سبيل التكميل والامداد كما هو في قوله تعالى ان الله يأتي بالشمس
من المشرق فأت بها من المغرب **تذكرة** ولهم ايضا في اثبات هذا المطلب مسلك آخر حسن
جدا يبتني على معرفة النفس الانسانية تقريره ان النفس مجردة عن المادة حادثة مع حدوث
البدن بامتناع التمايز واستحالة التناسخ لعدم مطابقة ما منه وما اليه كما سيجيء بيانه ان شاء
الله تعالى فهي ممكنة مفتقرة في وجودها الى سبب ذلك السبب لا يجوز ان يكون جسما
من حيث هو جسم والا لكان جميع الاجسام كذلك لاشتراك معنى الجسمية بينها وليس كذلك للبديهة
ولا قوة جسمانية سواء كانت نفسا اخرى او صورة طبيعية لما تقرر عندهم ان تأثير الجسمانيات
لا يكون الا لما حصل لمادته علاقة وضعية ونسبة جسمية بالقياس اليه فان تسخين قوة النار
انما يكون لما يكون ملاقيا لجسمها او قريبا منه وكذا اضاءة نور الشمس انما كانت لما كان
مقابلا لجرمها او ما هو في حكم المقابلة ولذلك لا تفعل الاولى في البعيد جدا ولا الثانية في المستور
فان قيل كما جاز حصول القوى الجسمانية من المفارقات بالكلية من دون علاقة وضعية ونسبة
جسمية فليجز عكسها من دون تلك العلاقة فالجواب انما بتصحيح القاعدة بوجه برهاني واما
بالرجوع الى قاعدة اخرى لهم اما الاول فاستدل عليه المحقق الطوسي ره في شرح الاشارات بان
القوى منها صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد
تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك فيكون بمشاركة الوضع
وصور قوامها بذواتها لا بمواد الاجسام كالنفس المفارقة لذواتها لا لافعالها لكن النفس

المقالة الاولى في الوجود

١٣ انما جعلت خاصة لجسم بسبب ان افعالها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه ولا لكانت
مفارقة الذوات والفعل جميعا لا لذلك الجسم وح لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد بان
ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع انتهى كلامه وفيه شك وهو ان غاية ما ظهر مما ذكر
ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او لمتعلقها وضع ما اذ فعلها لا يكون الا
بوساطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها من وضع على الاطلاق وهذا لا يكفي
في بيان مطلوبهم بل هو غير محتاج الى البيان لانه لا يخفى على احد ان كل جسم له وضع بل المطلوب
انه لا بد لفعل القوى المتعلقة بالمادة من وضع مخصوص لتلك المادة بالنسبة الى المنفعل منها
حتى يترتب عليه ما رتبوه من عدم تأثير القوى الجسمانية فيما لا وضع له من موضوعاتها او متعلقاتها
فالاولى في هذا المقام ما ذكره الشيخ الرئيس في اجوبته من اعتراضات بعض تلامذته بمحصوله
انه اذا كانت القوة متقومة بالفعل بالمادة فانما يتوسط المادة في الوضع بما يستحيل عن المادة
من الوضع سواء كان في القوام او في صدور الفعل فلا يكفي في تأثيرها وجودها بما هو وجودها
كيف كان ووجود المستعد كذلك بل ان يقع على حالة يكون للمادة فيها بوضعها توسط وذلك
التوسط غير متشابه فان اوضاع الجسم بالقياس الى الاجسام الاخر غير متشابه ولذلك تختلف
تأثير القوة التي فيه فيها بحسب اختلاف القرب والبعد والمماسة وغيرها وهذا النحو من التوسط
للموضوع بين القوة التي فيه وبين المفارق الصرف مح فلو فرضنا كون القوة الجسمانية مؤثرة
في المفارق لزم ان يكون وجود المادة فيه لغوا وقد قلنا ان تلك القوة متعلقة بالمادة
في صدورها فاعليها بخلاف تأثير الروحاني في الجسماني فان الروحاني العقلي غير محتاج في فعلها
الى المادة بما فيها من وضعها وتخصص حالها بالنسبة اليه حتى يفعل بل يكفيه وجود ذاته في ان يفعل
في المستعدات بل نسبة الجميع اليه نسبة واحدة عامة فان ذوات الاوضاع في انفسها ليست بذوات
اوضاع بالقياس اليه وان كانت كذلك بقياس بعضها الى بعض فتلطف تعرف فان قلت فالاجسام
يحتاج في انفعالاتها عن المبادي المفارقة الى توسط من موادها ونسبة خاصة لها الى ما يؤثر
فيها بمثل ما ذكرت في فاعليها قلت بينهما فرق ما فان المادة هي المنفعلة نفسها لا المتوسط بين
المنفعل وغيره وهنا لم يكن هي الفاعلة بل المتوسطة واين هذا من ذاك فان قلت لم لا كيف

يؤثر في النفس والنفس لا وضع لها وقد تبين ان ما ليس له وضع لا يؤثر فيما له وضع قلت المراد ان كل ما
ليس له وضع ولا علاقة له مع ذي وضع فان اقتصر في موضع ما على هذا المبلغ فانما غرضه بما هو مجرد بذاته
وعلاقته في وجوده او حدوثه واما الامر الثاني وهو الرجوع الى قاعدة اخرى فهو انا نقول قد تحقق
وتقرر ان الوجود انما يقع على الاشياء بتقدم وتأخر وكمال ونقص وبعض المعاني حظه من الوجود اكد
كالجوهر القائم بنفسه وبعضها وجوده في درجة الضعف كالجوهر القائم بغيره وكالعرض وكل
ما هو علة الذات فحظه من الوجود يجب ان يكون اسبق واكد من حظ المستفيد منه فما ليس له من
الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز ان ينال غيره منه حظ القوام بنفسه وهذا شيء يحكم به الوجدان
بدون المراجعة الى البيان والبرهان وخصوصا على راي من يكون الصادر الاول غير الجاعل عنده
نفس الماهية والوجود من الاعتبارات العقلية المنتزعة عنها في مرتبة متأخرة عنها نحوا من التأخر اذ
المع بالقياس الى حالته عنده كنحو الشبح من ذي الشبح والظل من ذي الظل وكما لم يكن الظل اشرف
واكمل من ذي الظل فكذلك المع من علته كيف والنفس الناطقة التي لنا مع تجردها وجوهرها قصرت
عن ايجاد جسم سواء كان بدنها او غير بدنها فبان يقصر الجسم الذي هو جوهر ظلماني ميت في نفسه
عن ايجاد نفسه او نفس اخرى كان اولى على ما يقتضيه ذوق اهل الاشراق فقد ثبت اذن ان موجد
النفس لا يكون جسما ولا جسمانيا فيكون مفارقا عن المواد فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا
كان محتاجا الى مرجح اشرف فينتهي لا محالة الى واجب الوجود بذاته وهذه الحجة من الحجج القوية عند
ذوي البصائر الثاقبة من اصحاب الحكمة المتعالية الذين حصلت لهم ملكة تجرد الابدان وشروق
الانوار ومن استبصر ببصيرته يحكم برجحانها على كثير منها **نكتة عرشية** قد تقرر في الكتب
المبسوطة من العلم الاعلى والفن الربوبي ان العالم بجميع اجزائه نظاما جمليا واحد وحدة شخصية
يعبر عنه تارة بالانسان الكبير واخرى بالكتاب المبين كما يعبر عن الانسان بالعالم الصغير تارة و
بالنسخة المنتخبة اخرى وفي تفصيل التطبيق بين العالمين وكيفية مقابلة النسختين بطول
عظيم عسى ان تأتي في رسالة المعرفة ان شاء الله تعالى وكما ان تكثر الاجزاء وانضمام الامور المتباينة
الحقائق من الاعضاء البسيطة والمركبة هنا لا يقدح في الوحدة الشخصية كذلك لا يقدح هنالك
تفرد كل واحد من الافلاك والعناصر وغيرها بطبيعة خاصة وفعل خاص في كونها متعلقة

بائتلاف طبيعي ووحدة شخصية ومع التنزل عن هذا المقام نقول لا شك ان لكل هيئة مجموعية و
كيفية تأليفية ولو كانت من الاعتباريات كالخمسية في العشرية مثلا معروضا حاصلا بالفعل في
الاعيان وذلك المعروض لا محالة امر وراء كل واحد من الاجزاء وليس الا واحدا شخصيا غير محتمل
الصدق على كثيرين لان اجزائه كذلك ومع كون الاجزاء شخصيات لا مجال لكلية الكل كما لا يخفى فنقول
لو لم يكن في الوجود موجود يتشخص بكون وجوده وتشخصه عين ذاته حتى يكون مبدأ لتشخص
النظام الجملي وتعينه لجاز في الواقع عدم ذلك المجموع الذي هو واحد شخصي ووقوع مجموع آخر
متشخص بتشخص آخر بدل هذا المجموع بان يكون كل جزء من اجزائه مماثلا لجزء من اجزاء هذا الواقع من
الفلكيات والعنصريات والبسائط والمركبات بدايتها ابدايته لا على التعاقب ففي وقوع هذا دون
ذلك يلزم ترجح بلا مرجح هذا خلف والمكابر في ذلك بان يقول لعله يمتنع وجود غير ما هو الواقع
بدلا عما هو الواقع ينازع مقتضى عقله اذ الكلام في الامكان الذاتي واذا كانا متخالفين بشخصين
بالعوارض والتشخصات وكان احدهما موجودا كان الآخر ممكن الوجود بالنظر الى ذاته والا فان
وجب لذاته لم يكن معدوما وان امتنع لذاته لم يكن هذا الواقع موجودا مع انه موجود ولان هذه
الامور الثلثة من لوازم الماهيات اذ كل ماهية من الماهيات ملزومة لشيء منها يمتنع انفكاكها
عنها وان لم يكن هناك اقتضاء وكتبت في ان الفرق بين الاصطلاحين بين **تأييد يستبصر**
كل من تأمل وتفكر في كيفية وقوع امور العالم من الافلاك والكواكب والامهات والمواليد
وحصولها على الوجه المخصوص واحتياج بعضها الى بعض واستغناء بعضها عن بعض مرتبطة منتظمة
بلا خلل ولا فضول في المنفعة الكلية واقعة على النحو الواجب في حصول الكمال الكلي والنظام الجملي كوقوع
اجزاء بدن الانسان في مواقعها الخاصة لحصول الكمال الجزوي والنظام الشخصي تفطن وتحدس
ان وقوعها على هذا الوجه الاكمل النافع في المصلحة الكلية ليس بحسب البخت والاتفاق فان كون
الارض مثلا ذات لون غبراء ليقف عندها الضياء وكون غيرها من العناصر والافلاك ذات اشفاف
في الطبايع لينفذ فيها ساطع الشعاع ويحصل الحرارة الغريزية في المركبات وبعد لحصول الصور
الطبيعية في الممتزجات الى غير ذلك من الاشياء الواقعة على الوجه الاحسن الاليق ليس حصولها
امرا واقعا على سبيل البخت والاتفاق والا لما دام على النهج الانتظام والاتساق ولان طبيعة

الفن الاول في الربوبيات

كل منها جبلت على وجه يترتب عليها الغاية الكلية والمنفعة الكاملة والنظام الفاضل التام فانه
لو لم يكن العناية البالغة والتقدير المحكم فمن اين كانت يهتدى الحيوانات الضعيفة والاجسام النباتية
بخصايص مصالحها فانظر كيف يهتدى النحل للاشكال المهندسة بلا تعلم و ويتروا البذر لا يحرك
العروق الى الاسفل ليلتصق بالمواضع الصالحة ويستمد الغذاء من جهتها بالامتصاص ويخرج
الورق الكثير من الفواكه ليسترها عن صنوف افاتها وامثال هذه الامور مما لا يمكن حصره و
عده فيتيقن ان موجد هذا العالم ومدبره على الوجه النافع الشريف صانع حكيم واجب الذات
بل وجود الواجب تعالى كما قيل امر فطري فان العبد عند الوقوع فى الاهوال وصعاب الاحوال
يتوكل بحسب الجبلة على الله تعالى ويتوجه توجها غريزيا الى مسبب الاسباب ومسهل الامور الصعاب وان لم
يتفطن لذلك ولذلك ترى اكثر العرفاء مستدلين على اثبات وجوده وتدبيره للمخلوقات بالحالة
المشاهدة عند الوقوع فى الامور الهايلة كالغرق والحرق وفي الكلام الالهى اشارة الى هذا ايضا
فما اضلت الطباعية واخوان الشياطين من الذين يتشبهون بالعلماء ويكذبون انبياء الله ويزعمون
ان العالم قديم ولا قيم له فماواهم الجحيم وجزاهم البعد عن النعيم **فصل** في ان الواجب الوجود
انيته مهيته كل مهية يعرض لها الوجود ففى اتصافها بالوجود وكونها مصداقا للحكم به عليها
يحتاج الى جاعل يجعلها كذا فان كل عرضى معلل اما بالمهية المعروضة له واما بامر خارج عنها و
لما علم من قبل امتناع تاثير شىء فى وجوده من جهة ان العلة يجب ان يكون متقدمة على المعلول
بالوجود وتقدم المهية على وجودها بالوجود غير معقول بخلاف تقدمها على صفاتها اللازمة
سوى الوجود ككون الزاوية لمهية المثلث التى هى علة لها فلا محالة يحتاج تلك المهية فى وجودها
الى امر خارج عنها وكل ما يحتاج فى وجوده الى امر خارج فهو ممكن الوجود فلو كان للواجب مهية
لزم كونه ممكن الوجود هف فواجب الوجود لا مهية له سوى الانية والحجة المذكورة لا تعارض
بالمهية الممكنة كما عارض بها بعضهم اذ المهية القابلة للوجود لا يتقدم على ذلك الوجود لانها لا
تتجرد عن الوجود الا فى نحو من انحاء ملاحظة العقل الا ان يكون فى تلك الملاحظة منفكة عن الوجود
فانها ايضا نحو وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود ويصفها به وعدم اعتبار الشىء ليس باعتبار لعدمه فاذن

المقالة الاولى في الوجود

اتصاف المهية بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض الذى يتمايز بحسبه الموصوف والموصوف به
فان المهية ليس لها وجود منفرد وللعارض المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
بل المهية اذا كانت فكونها بعينها هو وجودها والحاصل ان المهية انما يكون قابلة للوجود
عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط فالمؤثر
فى الوجود لا بد وان يكون متقدما عليه بالوجود وواجب الوجود ليس مطلق الوجود الكلى كما توهمه
فرقة من المتصوفة فان كل كلى يحتاج فى تخصصه بشىء من افراده وحصصه الى مخصص خارجى اذ
لو اقتضى ذاته التخصص بواحد معين منها لكان كل فرد او حصة منه ذلك الواحد المعين
وليس مطلق الوجود حالة كذا وكل ما يحتاج فى تعينه الى امر اخر متعلق وجوده بذلك الاخر و
كل ما هو كذلك فهو ممكن فواجب الوجود صرف الوجود بشرط تجرده عن الزوايد لا لا بشرط
ايجاب شىء له وبين المعنيين بون بعيد كما بين فى علم الميزان واعلم انه ليس معنى قولهم ان الوجود
عين فى الواجب تعالى زايد فى الممكن هو ان المطلق الوجود الانتزاعى الفطرى حصولا فى نفسه
فى الخارج او عروضا انضماميا للمهيات وقياما حقيقيا بها فى الاعيان بل معنى عينيته فى الواجب
وعروضه فى الممكن ان الواجب فى ذاته بذاته مناط حيثية انتزاع الوجود الاعتبارى اى انه بحيث
اذا حصل فى الذهن ينتزع العقل منه ذلك الامر الاعتبارى الفطرى لا بملاحظة حيثية اخرى
اية حيثية كانت ارتباطية او انضمامية والممكن ليس سبيله هذا فان ذاته من حيث هى ليست
بحيث اذا حصلت فى الذهن ينتزع العقل منها ذلك الامر المسمى بالوجود الا بملاحظة حيثية اخرى
سوى نفس ذاته هى كونها منتسبة الى موجبها التام صادرة عنه وكون الوجود خارجيا عبارة
عن كون حيثية انتزاعه فى الخارج وكونه ذهنيا عبارة عن كون حيثية انتزاعه فى الذهن فذات
الواجب تعالى محض حيثية انتزاع الوجود العام الفطرى سواء كان عنه وهذا كوجوده تعالى
بحسب نفس ذاته او عن الهيات وهذا كوجودها بحسب انتسابها اليه وذات الممكن محض القوة
والفاقة وهذا المعنى الانتزاعى الفطرى وان كان فى مرتبة متاخرة عن الذات لا ينافى صدق
الحمل بحسب مرتبة الذات فى الواجب تعالى كما ان الانسانية والحيوانية المصدريتين الانتزاعيتين
متاخرتان عن نفس الذات اى ذات الانسان والحيوان ومفهوما المحمولين متحققان فى مرتبة

المهية وبالجملة العقل يحكم بان الموجودية التي ينتزع من ذاته تعالى اخيرا انما يكون مطابق
الحكم نفس ذاته تعالى في مرتبة ذاته اولا فنسبة مفهوم الوجود والموجودية ووجوب الوجود
الى حقيقة الواجب بالذات كنسبة الانسانية الى نفس ذات الانسان لا كنسبة الزوجية الى
الاربعة من لوازم المهيات التي مطابق الحكم بها مرتبة متاخرة عن نفس المهية فالوجود اما وجود
نفسه او وجود موضوعه قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به ان الموجود معنى
معنى خارج عنه فان كونه معنى خارجا عن المهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك بحيث يكون مهية
ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به ان كذا في الاعيان او في الذهن وهذا على قسمين
فمنه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود يقارنه ومنه ما لا يكون كذلك انتهى قيل ولا يتوهمن
من اطلاقهم لفظ القيام او العروض او الاقتضاء في باب الوجود ان للموجود صورة في الاعيان
حتى يلزم ان يكون للموجود وجود ويودي ذلك الى التسلسل الممتنع فان الوجود ليس ما به يوجد
الشيء في الاعيان او في الاذهان اذ هو عبارة عن نفس تحقق الشيء وصيرورته في شيء منهما الا
ولو كان الشيء يوجد بواسطة وجوده حتى يكون للوجود قياما حقيقيا به لتسلسل الامر الى لا نهاية
وما كان يصح وجود شيء في الاعيان ح فاذن وجود المهية موجوديتها ووجود الواجب بذاته
موجوديته حقيقة الوجود بل هذه الاطلاقات منهم من باب التوسع والمسامحة في التعاليم اقول
ونحن ايضا كنا في سالف الزمان على هذا الراي حتى كشف الله تعالى عن بصيرتنا وهدانا بنوره و
راينا ان موجودية كل شيء بالوجود اي باتحاده بنحو منه موجودية الوجود نفس ذاته من غير تجدد
وحاصل ما ذكر من البرهان على عينية الوجود في الواجب وزيادته في الممكن هو ان حيثية
انتزاع الوجود في شيء ما اما ان يكون نفس ذاته بذاته واما ان لا يكون نفس ذاته بذاته وكل
ما لم يكن في مرتبة ذاته بهذه الحيثية فيكتسب هذه الحيثية في مرتبة بعد مرتبة الذات ويتغير
عما كان عليه في نفسه فلا بد له من مقتض لهذه الحيثية ومصحح لها ولا يمكن ان يكون ذلك نفس
ذاته بذاته ومرتبة مهيته من حيث هي هي لان الاقتضاء والتصحيح انما يقع في مرتبة بعد مرتبة
التحيث بتلك الحيثية ولو كان كذلك لزم ان يدور الشيء على نفسه فلا بد هناك من امر اخر
يعطي لهذا الشيء تلك الحيثية وكل ما كان كذلك كان ممكنا ولما علمت انتهاء كل ممكن الوجود

المقالة الاولى في الوجود

الى الواجب بذاته فلا بد ان يكون ذات الواجب بذاته نفس حيثية انتزاع الوجود وبما قررنا ظهر لك
اندفاع ما اورده صاحب المطارحات في هذا المقام حيث قال هذا انما يمشي اذ ثبت ان الوجود
الزائد على المهيات له صورة في الاعيان لينبني عليه الكلام من انه اذا كان زائدا ليس بواجب

اشراق عقلي احتج الشيخ الالهي في كتاب التلويحات على اصل المطلب بان الذي يفصل
الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجود مهيته بعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها
فالكلي له جزئيات اخرى معقولة غير ممتنعة لمهيتها الا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان
ما وقع من جزئيات كلي بقي الامكان بعد واذا كان هذا الواقع واجب الوجود وله مهية وراء
الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان الفرد
واجبا ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا خلف فغاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير نفس الذات والمهية
فيكون ممكنا في نفسه ولا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فليست
واجبة فاذا كان شيء من مهيتها ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا خلف فاذن ان كان
في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت
الذي لا يشوبه شيء اصلا من خصوص وعموم هذا كلامه قدس الله عقله وروح رمسه وبادي تقرير
وادي انه برهان قوي وتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى
وجود ومعروض لم يكون ذلك المعروض جزئيا متخصصا الا كليا وتخصيص اطلاق المهية على الكلية
لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب انما نشا من الغفلة عن مرامه
وسوء فهم الغرض من كلامه فان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة بنحو وجوده كما صرح
به المعلم الثاني فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض هو الوجود كان في مرتبة ذاته
مع قطع النظر عن العارض الذي هو الوجود كليا بالضرورة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها
لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الكل الا لمانع خارجي فاذن لما كان الوجوب والامكان
والامتناع من لوازم المهيات فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له
جزئيات بحسب العقل فتلك الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة
لذاتها لا سبيل الى الاول والا لما تحقق شيء منها والكلام على تقدير وجود فرد الواجب منها

فلا يمتنع شئ منها لمهيتها وان جاز ذلك لما لم يوجد منها لا لمهيتها المشتركة بل لامر اخر ولا الى الثانى ولا الاول لا وقوع الكل وهو ح ولا الى الثالث والالكان هذا الواقع ايضا ممكنا مع انه واجب هف فاذن ان كان فى الوجود واجب بالذات فليس له مهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف وكذا الاعتراض على البرهان المذكور بان دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لمهية كلية افراد معدودة متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها فى الواقع وان جاز فى التوهم الزيادة عليه ولو سلم عدم التناهى فهو بمعنى لا يقف وبطلان اللازم ح ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الاخر فغاية ما لزم ان يكون الواجبات غير متناهية ولقائل ان يمنع بطلان هذا فان دلائل بطلان التس لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانما يجيب عن الاول بان كل مهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضى شيئا من التناهى واللاتناهى اصلا فاذا قطع النظر عن الامور الخارجة عن نفس مهيتها لا يابى عند العقل عن ان يكون لها افراد غير متناهية وعن الثانى والثالث بان الكلام هناك ليس فى بطلان التس فى الواجبات عدديا كان ولا يقتضيا مرتبا او متكافئا حتى قيل ان بطلانه منظور فيه بل الكلام فى انه اذا كان للواجب تعالى مهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات غير واقعة اذ المهية لما لم يكن من حيث هى الا هى كان الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن نفس حقيقتها فلا يابى بالنظر الى ذاتها عن ان يكون لها افراد غير متناهية واقعة ولما كان كل من الوجوب و الامكان والامتناع من لوازم المهيات فاذا وجب فرد من مهية كلية كانت جميع افراد تلك المهية واجبة وكذا امتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم يكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان هذا الواقع ايضا ممتنعا مع انا نتكلم بعد اثبات الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف فثبت انه لو كان الواجب تعالى ذا مهية كلية لزم كونه خلوا عن المواد الثلث وهو مح

كلمة تقديسية كيف لا يكون حقيقة الواجب القيوم صرف الوجود ومحض التقوم وهو ينبوع كل وجود ومبدا كل فيض وجود وموجودية المهيات انما يصح بكونها فايضة عنه فجل وجوده عن ان يتعلق بمهية اصلا

تنبيه ان الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى متساوقان وان سكان عالم الامكان طرا مفارقاتها و

وما دايتها ها الكثرة الذوات باطلة الحقايق كما فى الكتاب الالهى كل شئ هالك الا وجهه وهلاك الذات وبطلان الحقيقة للممكن ثابت ازلا وابدا لا فى وقت من الاوقات ولهذا قيل لا يحتاج العارف الى قيام الساعة حتى يسمع ندائه تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعه ابدا لان موجودية الممكنات انما هى باعتبار انتسابها الى الوجود الحقيقى هو الواجب بالذات ومنشاء انتزاع الموجودية المصدرية ومصحح صدقها عليها واما هى فى حدود ذواتها فلا اتصاف لها بالموجودية اصلا كما ذهب اليه المحققون من العرفاء المخلصون من متالهة الحكماء واشار اليه بقوله صلعم الفقر سواد الوجه فى الدارين فاذا نظرت الى ذات الممكن من حيث هى هى تحكم بانها من تلك الحيثية لا تكون موجودة واذا نسبتها الى جاعلها التام تحكم عليها بالوجود

تكميل عرشى موجودية الممكن ليس بافاضة الوجود عليه من الجاعل او بضم الوجود اليه كما اشتهر من المشائين لان الوجود الفطرى كما ذكر يراد من الامور الانتزاعية العقلية التى تكون عبارة عن موجودية الشئ وتحققه بالمعنى المصدرى لا ما به يكون الشئ موجودا متحققا وهو امر ذهنى ليس له هوية عينية ولا علة له بخصوصه فى الاعيان ولا الانضمام ايضا الى شئ اخر وايضا نفس قوام المهية وتقررها منشأ لانتزاع الموجودية ومصحح لحمل الوجود عليه ومصداقه فاذا لم يكن الشئ الممكن محتاجا الى الجاعل فى قوام مهيته وتجوهر حقيقته لصدق حمل الوجود عليه بحسب ذاته واستغنى عن العلة وخرج عن الامكان الذاتى وهو مح فالقول بانضمام الوجود للمهية وعروضه لها كما هو المشهور بين الجمهور ويساق اليه النظر الاولى قول فاسد ومذهب سخيف لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على راى من تقرر عنده ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له والموضوع فى نفسه ولا يجدبه نفعا القول بان الاتصاف بالوجود الخارجى متفرع على الاتصاف بالوجود الذهنى او ان الاتصاف بالوجود انما هو فى الذهن لان الكلام فى الوجود المطلق وليس للمهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود والقول باتصاف المهية بالوجود الخارجى فى الذهن ابطل فى موضعه مع انه اذا سئل احد عن اتصاف المهية بالوجود

الذهني على اي نحو من الوجود يتفرع لم يبق له مهرب الا الاستثناء من المقدمة العقلية القائلة
بالفرعية كما فعل بعضهم وهو كما ترى وليت شعري بافادة الجاعل نفس الذات فقط كما هو مقول
عن الاشراقيين بمعنى ان نفس الذات بعد جعل الجاعل اياها كافية في انتزاع الوجود عنها
مع قطع النظر عن ارتباطها الى جاعلها التام والا لكان حمل الموجود عليها كحمل الذاتيات
وقد سبق بطلانه فبقي ان يكون موجودية الممكن عبارة عن صدور نفس ذاته عن الجاعل
مرتبطة به منوبة اليه والفاعلية والايجاد والتاثير يكون في الحقيقة هي افادة الجاعل
المهية مرتبطة بنفسه لا افادته لها شيئا مباينا لذاته متحققا براسه ولهذا قال بعض العارفين
الاثر في الحقيقة ليس شيئا مستقلا متميزا عن المؤثر وليس الاثر شيئا بحيال الدليل المؤثر هو
الشيء والاثر انما هو اثر شيء لا شيء بنفسه وما وجد من الاثار مستقلة بذواتها ممتازة عن
مؤثرها فليست اثارا لها بالحقيقة بل بحسب الظاهر وليس معنى كلامه ان وجود الاثر وجود
ناعت للمؤثر نسبته الى المؤثر كنسبة الاعراض بالقياس الى موضوعاتها بل الحق انها ليست
كذلك فان الارتباط بين الواجب والممكنات ليس بكونه محلا للممكنات تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا على ما يفهم من الامثلة الجزئية المذكورة في كتب العرفاء فانها وان كانت مقربة
من جهة لكنها مبعدة من جهات اخرى كالتمثيل بالبحر والامواج والنور والاظلال
كالتمثيل بالشعلة الجوالة والنقطة النازلة والحركة التوسطية التي كل منها امر بسيط
مستمر الوجود راسم للتجددات متكثر النسب اللاحقة المتجددة مع ان ذاته تعالى بذاته
مبدأ ان ينتسب اليه الاشياء بالارتباط الصدوري فينتزع منه الوجود الانتزاعي وراسم
المهيات وفاعل الانيات غير داخل فيها ولا مباشر لها وانما هو قيوم بذاته بلا نسب
لاحقة واضافات عارضة فان حقيقته الحقة ارفع واقدس من ان يقاس بغيره ولا يتوهمن
ايضا من قول المحققين من الحكماء ان حقيقته تعالى صرف الوجود وموجودية الممكنات
بالارتباط اليه كون وجود الحق صفة للممكن عارضا للمهية كما هو مذهب الجمهور في مفهوم
الوجود المطلق بالنسبة اليها تعالى ولهذا قيل معيته تعالى بالمهيات الممكنة ليست الا قيومية
مع ان معيتها اشد في باب المعية من معية العارض بالمعروض لكن لا يلزم بسببها اختلاط

الواجب بالممكن وحصول التغير والتجزي في ذاته تعالى واتصافه بصفات المحدثات من التلوث
والتقدر كما قال سيد الاولياء عم مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة ومن توهم
من العامية ضعفاء العقول انه يلزم من معيته تعالى بالمهيات الممكنات كما هو راي
المحققين من الحكماء والموحدين من الصوفية ممازجته وملابسته بالقاذورات والاشياء
الخبيثة فانما فهم من المعية المذكورة الا ملابسة الجسمانيات بعضها مع بعض وما ترقى فهمه
الى معية النفس مع البدن بل لعمري لو تفطن بمعية النور المحسوس بالاجسام حيث لا يلزم
من ملابسة الانوار بالقاذورات تلطخها وتلوثها بها لما وقع في هذا الظن الفاسد في حقه
تعالى بل الحق كما تبين مما ذكرناه ان معيته تعالى بالمهيات ليست الا قيوميته لها مع انا لا
نعلم كنهها والحاصل مما ذكرناه ومما تركناه مخافة ان يعسر ذكره على الافهام ان الممكن في
مرتبة ذاته لا يكون موجودا اصلا لا في نفسه ولا بنفسه ولا لنفسه بل له الوجود الاعتباري
النسبي الى المبدأ الاول القيوم الواجب بالذات وهو الموجود في نفسه بنفسه لنفسه و
الله اعلم بسرائر الامور **فصل** في ان كنه الواجب تعالى غير معلوم للبشر نسبة الوجود
الانتزاعي الى الواجب تعالى وان كان كنسبة المعاني المصدرية المنتزعة عن نفس المهيات
كالانسانية من الانسان والحيوانية من الحيوان الا ان بينهما مخالفة من وجه اخر سوى
ما ذكرنا من ان مطابق الحكم بالوجود على الحقيقة الواجبة نفس تلك الحقيقة غير مقيدة
بما دام كونها موجودة بخلاف المعاني الذاتية فان الحكم بها على الحقايق حين وجودها
لا في وقت اخر وذلك الوجه هو ان للعقل ان يكتنه تلك المهيات ويتصورها بكنه
حقايقها وينتزع منها الانسانية والحيوانية والفلكية وغيرها وليس له ان ينال الوجود
الحق ويتصوره على الاكتناه به حتى ينتزع منه الموجودية المصدرية اذ يمتنع ارتسام
الحقيقة الواجبة في الاذهان عالية كانت او سافلة بل جميع القوى الادراكية عقلية كانت
او حسية في مرتبة واحدة بالقياس الى نيل الجناب الربوبي كما ورد عن النبي ص ان الله احتجب
عن العقول كما احتجب عن الابصار وان الملاء الاعلى يطلبونه كما تطلبونه انتم فان الاحساس
انما يتعلق بما في عالم الخلق والتعقل انما يتعلق بما في عالم الامر فما هو فوق الامر والخلق

يكون محتاجا عن الحس و العقل بل العقل بتصور مفهوم الوجود و يحكم بسبب البرهان ان له
مبدا لو ارتسم في العقل ينتزع منه لذاته هذا المفهوم لكن يمتنع ان يرتسم ففي المهيات يعقل
اولا المنتزع منه ثم ينتزع المعاني المصدرية الذاتية و هناك يعقل مفهوم الوجود الانتزاعي
ثم يحكم ان له مبدا منتزعا منه بالذات **محمد عزشيد** كنه الواجب لو كان متعقلا
لزم انقلاب حقيقته فان حقيقة الوجود الصرف بشرط سلب الموضوع و سائر الاشياء عنه
لا لا بشرط شيء منها كما عرفت لو تصور بكنهه لكان موجودا في موضوع مع ان حقيقة الوجود
لا في موضوع فينقلب حقيقته عما كانت عليه و هذا بخلاف المهيات الجوهرية فان جوهريتها
ليست باعتبار كونها بالفعل لا في موضوع بل هذا المعنى من عرضياتها اللاحقة بها في الخارج و
جوهريتها انما هي باعتبار كونها بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع و هذا المعنى
لا ينفك عنها بحسب انحاء الوجود فلم يلزم من الانقلاب في شيء حين تصورها بكنهها اصلا
و سياتي لهذا المعنى زيادة ايضاح ان شاء الله تعالى و الحاصل ان الواجب تعالى لو تعقل بالكنه
لكان الوجود الخارجي من حيث انه موجود خارجي موجودا ذهنيا و هو بط و بطلانه يوجب
بطلان المقدم و هو المط و لقائل ان يقول هذا البرهان انما ينفي كونه تعالى معلوما بكنهه لغيره
بالعلم الصوري الارتسامي و لا ينفي كونه معلوما بالمشاهدة الحضورية فنقول ان المعلوم بالذات
اي ما حضر عند العالم سواء كان صورة ذهنية او موجودا عينيا لا بد و ان يكون بينه
و بين العالم علاقة وجودية و ارتباط عقلي مستلزم لحصوله للعالم و الا لصار كل من له صلاحية
العالمية عالما بكل شيء بل يجب ان يكون وجود المعلوم من حيث انه معلوم عين وجوده لعالمه
كما صرح به المحققون من الحكماء و العلاقة المتصورة بين ذات الممكن و حقيقة الواجب ليست
الا علاقة المعلولية و لا شك انها علاقة ضعيفة لا توجب حصولها له فان وجود المعلول
من حيث انه معلول و ان كان بعينه وجوده لعلته لكن وجود العلة من حيث انها علة ليس
بعينه وجودها لمعلولها و لا مستلزما لها فعلاقة العلية انما توجب العالمية بخلاف علاقة
المعلولية و الحاصل ان العلم انما يتحقق بحصول شيء لشيء اما بذاته او بصورته ذاته حصولا حقيقيا
او حكميا و هو ينحصر في حصول الشيء لنفسه او لعلته و لا يتصور شيء منها في الواجب بالنسبة
الى الممكنات

الى الممكنات فلا يمكن ان يحصل العلم بحقيقة الواجب بنوع من انواع العلم بالكنه لشيء من الممكنات
و هو المراد **نقل كلام لتوضيح مرام** استدل بعض الحكماء على هذا المطلب بوجه
اخر فقال انك اذا راجعت وجدانك تعلم انك لا تعرف الغائب الا بالشاهد مثلا ان كل ما
سالت عن كيفيته فلا سبيل الى تفهيمك الان بضرب لك مثال من مشاهداتك الظاهرة
بالحس او الباطنة في نفسك بالعقل فاذا قلت كيف يكون الاول عالما بنفسه فجوابك الثاني
ان يقال كما تعلم انت نفسك فتفهم و اذا قلت كيف يعلم واحد بسيط سائر المعلومات فيقال
كما تعرف جواب مسئلة دفعة من غير تفصيل ثم تشتغل بالتفصيل فاذا قلت كيف يكون علمه
بالشيء مبدء وجود ذلك الشيء فيقال كما يكون توهمك السقوط على الجذع عند المشي عليه
مبدء السقوط فاذا قلت فكيف يعلم الممكنات كلها فيعلمها بالعلم باسبابها كما تعلم حرارة الهواء
في الصيف بمعرفتك تحقيقا باسباب الحرارة و اذا قلت كيف يكون ابتهاجه بكمال ربوبيته فيقال
كما يكون ابتهاجك اذا كان لك كمال تتميز به عن الخلق و استشعرت ذلك الكمال و المقصود
انك لا تقدر على ان تفهم شيئا من الله الا بالمقايسة الى شيء في نفسك نعم تدرك في نفسك اشياء
متفاوتة بالكمال و النقص فتعلم من هذا ان ما فهمته في حق الاول اشرف و اعلى مما
فهمته في حق نفسك فيكون ذلك ايمانا بالغيب مجملا و الامثال الزيادة التي توهمتها لا
تعرف حقيقتها الان مثل تلك الزيادة لا توجد في حقك فاذا كان للاول امر ليس له نظير
فيك فلا سبيل لك الى فهمه البتة و ذلك هو ذاته فانه وجود بلا مهية هو منبع كل وجود
فاذا قلت كيف يكون وجود بلا مهية فلا يمكن ان يضرب لك مثال من نفسك فلا يمكنك
اذا فهم حقيقة الوجود بلا مهية و حقيقة ذات الاول و خاصيته هي انه وجود بلا مهية
زائد على الوجود و ان انيته و مهيته واحدة و هذا لا نظير له فيما سواه فان ما سواه جوهر
او عرض و هو ليس بجوهر و لا عرض و هذا ايضا لا يتحقق في الملائكة فانهم ايضا جواهر و جودها
غير مهيتها و اما انه وجود بلا مهية ليس الا الله فاذا لا يعرف الله الا الله فان قلت فعلمنا بانه
موجود بلا مهية زائدة و انه حقيقة الوجود المحض علم ما اذا لم يكن علما به قلنا هو علم بانه
موجود و هذا امر عام و قولك انه ليس له مهية بيان انه ليس مثلك فهو علم بنفي المماثلة

كملك

كعلمك بان زيدا ليس بصانع ولا نجار فليس علما بصنعة بل هو علم بنفي شيء عنه وعلمك
بارادته وتدبيره وحكمته يرجع كله الى علمه بنفسه او بغيره وعلمك بانه عالم بنفسه من لوازم
ذاته لا بحقيقة ذاته الذي هو الوجود المحض بلا ماهية انتهى كلامه اقول انه مبني ايضا على
ما استقر عليه رأيهم من نفي المشاهدة الحضورية لشيء من الاشياء الا بالنسبة الى ذاته وصفاته
وانه لا يمكن ان يعلم ما سواه من الوجودات العينية المباينة الا بالارتسام والتمثيل دون المشاهدة
والحضور وهو ليس بصواب بل التحقيق ما عليه الاشراقيون واتباعهم من اثبات العلم الحضوري
وسياتي اثباته في الكتاب فلقائل ان يقول لم لا يجوز ان يعرف كنه الواجب بالمشاهدة الحضورية
ولا حاجة فيها الى المقايسة بالشاهد حيث يكون المعلوم مشاهدا بنفسه فالاولى ان يستدل
بما قلناه من ان معلومية شيء لشيء بالكنه مستلزم لمعلوليته له وهي منتفية في حق الواجب
تعالى وهذا قريب مما قاله بعض المحققين من العرفاء من ان العلم بكنه حقيقة الشيء لا يحصل
الا لنفس ذلك الشيء او لعلته فان حصول الشيء لنفسه وحصوله لعلته مستلزم للعلم بالكنه
وما عدا هذين الحصولين من حصول العلة للمعلول وحصول شيء لامر آخر بصورته فليس حصولا
لكنه تلك الحقيقة حقيقة بل الحصول الحقيقي المستلزم لمعرفة الكنه اما حصول الشيء لنفسه
او حصوله لعلته انتهى كلامه **تنبيه تقديسي** كل ما كان وجوده في نفسه اتم
فمعقوليته في الذهن اتم اذ الحقايق انما تحصل في العقل بانفسها لا باظلالها واشباحها فعلى
حسب وجودها خارج عقولنا يكون معقوليتها مطابقا لموجوديتها فان كانت كاملة الوجود
كالدايرة والمربع والعدد واشباهها كان المعقول منها ايضا معقولا تاما لانها في انفسها كاملة
الوجود وان كانت ناقصة الوجود كالحركة والزمان والهيولى واشباهها كان المعقول منها
معقولا ناقصا اذ هي في انفسها ناقصة الوجود وهذا المعنى في العلم الذي لا يكون بالارتسام
والتمثيل بل بمجرد الاضافة الاشراقية اوضح فان المعقول هناك بعينه الموجود الخارجي
فاذا كان الواجب القيوم من فضيلة الوجود في اعلى المراتب ومن كمال الفعلية في ارفع المراتب
فيجب ان يكون المعقول منه على نهاية الكمال ايضا وحيث نجد الامر على خلاف ذلك
فينبغي لنا ان نعلم ان هذا ليس من جهته اذ هو في ذاته على الكمال الاقصى ولكن لضعف عقولنا

وانغماسها

وانغماسها في المادة وملابستها القوى والاعدام يعسر ادراكه ويتعسر تعقله على ما هو
عليه في ذاته فان افراط كماله وشدة نوريته تبهرها فلا تقوى على ادراكه على التمام وان كان يستقل
ساير الاشياء بافاضته واشراقه او لا ترى ان الضوء المحسوس الذي هو اول المبصرات
واكملها واظهرها وبه تبصر المبصرات التي هي مبصرة بالقوة مبصرة بالفعل ينبغي ان يكون
ما هو اشد منه واتم كان ادراك البصر له اكثر ولما وجدنا الامر على خلاف ذلك فعلمنا
ان هذا ليس لخفائه ونقصه بل لشدة كماله في النورية المحسوسة تبهر الابصار وتكل الحاسة
عن ادراكه وتضعف فكذلك القياس كمال الحق الاول وقوة لمعانه ونقص عقولنا وضعفها و
كلالها عن ادراكه ومما بيناه تحقق ان الاشياء التي يكون المعقول منها لنفوسنا ضعيفا او
لا ندركها حق ادراكها على ما هي عليه في انفسها على ضربين ضرب تمنع ذلك في حقه من قبل
ذاته لضعف وجوده وخسة جوهره كالهيولى وضرب مبذول من جهته لكونه على التمام والكمال
كالباري عز سلطانه اذ هو على الدرجة العليا من التمام والغاية القصوى من الكمال لكنه يغلب
اشراقه العقلي على بصائر القلوب ويقهرها ويعجزها عن ادراك نوره النافذ ولمعانه الشديد
فيرجع عنه كليلا حسيرة وهذان الضربان كل منهما في غاية البعد عن الآخر بحسب الذات و
في الطرف الاقصى من سلسلة الوجود المترتبة في الكمال والنقص المتدرجة في الشرف والخسة
فيكون احدهما في غاية البهاء والكمال والآخر في نهاية الخسة والنقص كالباري تعالى والهيولى
وما يلو كل منهما قوة وضعفا يتلوه ظهورا وخفاء وما يكون متوسطا بين الامرين ذاتا فقط
من الجانبين فهو الذي يقوى القوى البشرية على ادراكه والاحاطة به كالاجسام والالوان
وساير الكيفيات والكميات ولذلك كان معرفة الاجرام والابعاد عليها اسهل من معرفة الاشياء
فقد تبين وتحقق من ذلك انا حيث كنا متلبسين بالمادة وكانت هي السبب في ان صارت
جواهرنا بسبب التعلق بها بعيدة عن الحق الاول فيكون اذهاننا وعقولنا ممنوعة عن ادراكه
تعالى لبعدها عن منبع الوجود من قبل سنخ ذاتها ومقارنتها للمادة لا من قبله فانه لعظمته
وسعة رحمته وشدة نوره النافذ وعدم تناهيه اقرب الينا من كل الاشياء لتناهيها وعدم
تناهيه كما اشار اليه في كتابه المجيد ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وفي قوله تعالى

واذا

واذا سألك عبادي عني فاني قريب فهو سبحانه في العلو الاعلى من جهة كماله الاقصى والدنو
الادنى من جهة سعة رحمته واحاطة علمه بالاشياء فهو العالي في دنوه والداني في علوه و
اليه اشير في الحديث لو دليتم بارض السفلى لهبط على الله وكلما ابعدت جواهرنا عن المدة
كان ادراكنا له تعالى اتم وتعقلنا اله انقى واذا فارقناها على التمام فنحن بصير معقولنا منه
اكمل ما يكون قبل ذلك ومع ذلك لا ندركه حق ادراكه وما نعرفه حق معرفته لتناهي قوة
عقولنا وعدم تناهيه في الكمال بل هو وراء ما لا يتناهى فيجب الاعتراف بالعجز عن
معرفته وهذا غاية معرفته قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة
بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما
يمكن المفاض عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا
له لانها اعز واوفر واشد استغراقا واذا كان الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من
ظن ان العلة الاولى لا يعلم بالجزئيات وقال المحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية
الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال في الوجود فانه رشح وفيض و
ظل من جماله وكماله فله الجمال الالهي والكمال الاقصى والجلال الارفع والنور الاقهر تعالى
وتقدس عما يقول الجاهلون علوا كبيرا فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء
المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا
المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا
عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به
علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك
الابصار انتهى كلامه وحاصله انه اذا لم يكن للنفس اكتناه نور الشمس التي الذي ليس له رتبة
اضعف الانوار العقلية بالمشاهدة الحضورية والاضافة الاشراقية على ما هو مناط
الرؤية عند الرواقيين واتباعهم فيمتنع اكتناهه تعالى الذي هو اقوى الانوار العقلية
كلها واقهرها واشدها بما لا يتناهى على الطريق الاولى فان قيل اذا جوزت كون ذاته تعالى
معلوما بالشهود الاشراقي للنفوس المتألهة ولا شك ان المشهود بالشهود الاشراقي انما هو

عين حقيقة البسيطة الاحدية من وجوهه فكيف لا يكون معلوما بالكنه والمشهود لا يكون الا
نفس حقيقته الصرفة لا غير قلنا العلة لا يمكن للممكنات مشاهدة ذاته تعالى الا من وراء حجاب
او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته
فيكون شهود الحق له بسبب شهوده ذاته وبحسبه لا بحسب ما هو المشهود عليه وهذا الا في
الفناء الذي ادعوه فانه انما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق
وترك الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها ويؤيد هذا ما في الفصوص للشيخ الاعرابي
وشرحه بعد تبيين الحجب الظلمانية والنورية وانها عين العالم والعالم عين الحجاب على نفسه
اي الحاجب اياها عن شهود الحق واذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب
ويدرك الحق من وراء الحجاب فلا يدركه اي العالم الحق ادراكا يماثل ادراكه اي ادراك
العالم نفسه فان ادراكه نفسه ادراك ذوقي شهودي من غير حجاب وادراك العالم اياه من
وراء الحجاب فلا يزال العالم في حجاب اي في حجاب تعينه وانيته عن ادراك الحق
لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبصره انفا عن الشهود ولم يبق له حكم فيه وان امكن ان
يرتفع تعينه عن نظر شهوده لكن يكون حكمه باقيا فيه ويكون بحسبه لا بحسب ما هو المشهود
عليه فلا يرتفع الحجب بالكلية انتهى وقول الحلاج بيني وبينك اني ينازعني فارفع بلطفك
اني من البين يؤيد ما ذكرناه وقال المعلم الثاني في الفصوص ان لك منك غطاء
فضلا عن لباسك من البدن **فصل** واجب الوجود بسيط الحقيقة ليس متألف
الذات من اجزاء وجودية عينية او ذهنية كالمادة والصورة العينين او الذهنين ولا
من اجزاء حدية حملية لا بشرطية كالجنس والفصل بيانه ان كل ما هو مركب كان للعقل
اذا نظر اليه والى جزء منه وقايس بينهما بالوجود ان يحكم بتقدم ذلك الجزء تقدما بالطبع
فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقرا الى جزئه متحققا بتحققه وان لم يكن اثرا صادرا عنه وكل
ما هو كذلك لم يكن واجب الوجود والمفروض انه واجب الوجود هف **طريقة اخرى**
لو تركب ذات الواجب من اجزاء فلا يخ اما ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء واجب الوجود
او ليس كذلك بل شيء منها او جميعها ممكن الوجود والقسمان باطلان اما الاول فلان كل حقيقة

الفن الاول في الربوبيات

٣٠ متاحدة تاحدا نوعيا طبيعيا لا اعتباريا لا بدّ وان يكون لبعض اجزائه الى بعض علاقة
لزومية وارتباط على ايجابي وقد تبين هذا في العلم الالهي ويحكم به الفطرة قبل قيام البرهان
عليه اذ لا يتصور تاليف حقيقة نوعية او جنسية من امور متفاصلة متباينة مستغنية بعضها
عن بعض بحسب الوجود اللهم الا في الاصناف والاشخاص من حيث هي اصناف واشخاص
وفي المركبات الاعتبارية كالحجر الموضوع في جنب الانسان فلو تركب حقيقة الواجب من
الواجبين مثلا تعالى الواجب عن ذلك علوا كبيرا لزم ان يكونا متلازمين ونحن قد اثبتنا
من قبل ان لا علاقة لزومية بين الواجبين لو فرضا بل بينهما كانت صحابة اتفاقية واما
بطلان الشق الثاني فلانه لو تركب ذات واجب الوجود من امور يكون بعضها او كلها
ممكنا لزم افتقار الواجب في قوام ذاته وتجوهر حقيقته الى ممكن الوجود وتقدم الممكن
على الواجب بحسب الذات وهو ممتنع وايضا يلزم الدور على ذلك التقدير اذ العقل اذا
قاس الممكن والواجب الى الوجود يجد الواجب اقدم في الوجود ويحكم بانه وجد الواجب
فوجد الممكن فاذا قاس الجزء والكل اليه يجد الجزء اقدم فيه من الكل ويحكم بينهما بتخلل الفاء
اي وجد الجزء فوجد الكل ونحن نفصل هذا القسم ونقول لا يخ تلك الاجزاء التي ليست
باسرها واجبات الوجود اما ان يكون باسرها ممكنات الوجود او يكون بعضها واجب
الوجود وبعضها ممكن الوجود فعلى الاول يلزم تحقق الحق المحض والفعلية الصرفة والوجود
المتاكد من الباطلات البحتة والهالكات الساذجة وهو بديهي الفساد وبين البطلان وعلى
الثاني يلزم تحصل حقيقة متاحدة واحدة حقيقة من باطل صرف وحق محض ومن الاسود
المظلم بل البينة انه لا يحصل طبيعة واحدة من امور متخالفة بتمام ماهياتها متغايرة
بسنخ حقايقها واي تخالف بين شيئين بحسب الحقيقة ازيد من كون احدهما واجبا بالذات
وكيفيا الفعيهما ذات هي صرف الوجود الذي لا يشوبه قوة اصلا

برهان اخر

على نفي الاجزاء العقلية يلزم منه انتفاء الاجزاء العينية كالمادة والصورة الخارجيتين اذ كل
بسيط في التصور بسيط في الخارج دون العكس فنقول ان احتياج الجنس الى الفصل كما هو مقرر
عندهم ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة

المقالة الاولى في الوجود

٣١ للجنس باعتبار بعض الملاحظات العقلية فلو كان للواجب تعالى جنس وفصل لكان جنسه اما
مفهوما غير الوجود المتاكد فيكون الواجب الوجود ذا مهية وقد سبق القول بان ليس له مهية
سوى الوجود واما عين الوجود المتاكد فلا يحتاج في ان يوجد الى الفصل فيكون ما فرضناه
فصلا ليس بفصل هذا خلف وكذا ما فرضناه جنسا ليس بجنس

اجمال فيه تلويح عرشي

لو كان للواجب اجزاء عقلية فلا يخ اما ان يكون جميعها او بعض منها محض حقيقة
الوجود او لا يكون شيء منها كك وعلى التقادير يمتنع الحمل بينهما وهو خرق الفرض

تكميل

الفلاسفة انما اسسوا اثبات المادة في الاجسام الذي يعمّ الطبيعية على تشابه الجزء المقداري وكله في الحقيقة النوعية
وبعد تمهيد ذلك نقول لو كان للواجب تعالى جزء مقداري فهو اما ممكن فيلزم ان يكون الجزء
المقداري كله في الحقيقة واما واجب فيكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوة و
كلا شقي التالي بط فكذا المقدم

فصل

واجب الوجود لا فصل لحقيقته البسيطة على انه مقسم
بيانه انه كما ان الحقيقة المحصلة النوعية انما يحتاج في تقوم مهيتها وتجوهر حقيقتها الى اجزائها المقومة
لها اذا لم يكن بسيطة لا الى العوارض الصنفية او المشخصة اذ لا مدخلية لها في تجوهر مرتبة النوعية
وتحصلها بل انما يكون مدخليتها في كون تلك الحقيقة موجودة بالفعل فكذلك الطبيعة المبهمة الجنسية
انما يحتاج بحسب سنخ حقيقتها ومرتبة مهيتها الجنسية الى اجزاء القوام لو كانت غير بسيطة ولا
يحتاج الى فصل مقسم كما سبقت اليه الاشارة الا في تصحيح انيتها او تحصل وجودها بالفعل على ما
استبان في العلم الاعلى وفي علم الميزان من ان الفصل المقسم خاصة بالقياس الى الجنس والجنس
عرض عام لازم له وكون الجنس مفتقرا الى الفصل في وجوده لا في تجوهره انما يتصور اذا لم يكن
الجنس حقيقته نفس وجوب الوجود والحصول بالفعل مثل ان يكون حيوانا او مقدارا او لونا
حتى يفيد الفصل له شيئا سوى نفس حقيقتها يكون تلك الشيء هو الوجود بالفعل واما ما كان
حقيقته نفس الوجوب الذي هو تاكد الوجود فلو كان ذا فصل لكان الفصل مفيد المعنى
ذاته وكان المقسم الخارج مقوما داخلا وهو مح وايضا فان الوجود الذي لا سبب له ان فرض فصل
يفيد وجوده بالفعل لزم ان يكون ما لا علة له معلولا وكيف يكون انيته تمام جنسه حيث يكون

فصل

واجب الوجود لا ينقسم حقيقته البسيطة بالعدد فعليته صرفة لا يشوبها قوة اصلا

الفن الاول في الربوبيات

والا فاما ان يتكثر بذاته فلا يوجد منه واحد لانه على طباع ذلك المتكثر بنفس ذاته بل هو بعينه فتكثر واذا انتفى الواحد انتفى الكثير لانه مبدءه فاذا كثرناه بنفسه فقد ابطلنا كثرته فقد ابطلنا نفسه واما ان يتكثر بغيره ففيه قوة القبول وهي غير حيثية الوجوب بالذات الذي هو محض الفعلية فيتركب ذاته من حيثيتين وهو محال **وبوجه اخر** لو كان معنى واجب الوجود بالذات يحمل على كثيرين بالعدد فواحد متشخص من افراده لا يخ اما ان يكون كونه ذلك المعنى وكونه هو بعينه امرا واحدا فلا يكون غيره واجبا بالذات كما لا يكون غيره هو بعينه فينحصر حقيقته فيه ولا يوجد لغيره واما ان يكون ذلك المعنى امر وراء كونه هو بعينه ففي حمل ذلك المعنى عليه واتصافه به يحتاج الى تاثير وعلة لان التشخص عرضي بالقياس الى النوع وكل عرضي معلل اما بما هو عرضي له او بغيره فعلة هذا بعينه اما ان يكون نفس معنى الواجب بالذات فيلزم ان يكون متعينا قبل هذا ويعود الكلام اليه جدعا واما ان يكون العلة غير معنى الواجب بالذات فيلزم كون الواجب بالذات ممكنا بالذات وهو بط وبالجملة لو كان واجب الوجود شرطه ان يكون آمثلا فلا يكون واجب الوجود الا هو وان لم يكن شرطه ان يكون آ فتعلقه ما وسبب ما صار آ فكان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره هف **وبوجه اخر** تحقق في كتب هذا الفن ان منشا التكثر العددي فيما له حد نوعي انما هو المادة فقط بوجه والموجود المفارق بائن عن الكثرة فواجب الوجود احق بنفي هذا الوجه من الكثرة لكونه في اعلى مرتبة التجرد لتجرده فضلا عن الهيولى وسيأتيك زيادة بصيرة في هذا المعنى انشاء الله تعالى

فصل واجب الوجود لا يجوز ان يكون حقيقته نوعية بسيطة متشخصة بتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر يزيد على حقيقته سواء كان منتشر الوجود او محصورا في واحد دون غيره كالعقل او الشمس مثلا فان تلك الامور انما يكون سببا في كون الشئ موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات وتقرره كما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه محصلا بالفعل فكذا الشئ لا يحتاج الى التشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه متصفا بالوجود ولما ثبت من قبل ان واجب الوجود حقيقته عينه فكل ما هو مقوم الوجوده يكون مقوما للشئ حقيقته فلو كان حقيقته متشخصة بتشخص يزيد على ذاته لكان

المتشخص

المقالة الاولى في الوجود

المتشخص بما يحتاج اليه المعنى النوعي في تقومه وهو بط كما علمت فثبت ان الواجب بالذات يجب ان يكون متشخصا بنفس حقيقته لا بامر زايد عليه اي يكون حقيقته عبارة عن تشخصه كما انه عبارة عن نفس وجوده بل الوجود والتشخص امر واحد كما هو التحقيق فالواجب تعالى هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا يوصف بانه كلي او جزئي اي شخص لطبيعة مرسلة بل انه متميز بذاته منفصل بنفسه عن ساير الوجودات لا بامر فصلي او عرضي وانه عقلي اي مجرد لا انه كلي واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له واذ لا حد له ولا علة له فلا برهان عليه لان الشئ الذي يكون غنيا عن كل شئ فهو اما ان يكون اوليا او يكون مما يوسا عن معرفته ولعنا ان يستدل عليه باثاره ولوازمه وح لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف بها حقيقته وهويته فليس شئ غير واجب الوجود برهانا عليه وهو البرهان على كل شئ فان العلم اليقيني بذي السبب هو جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في القرآن قل اي شئ اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه باوثق القياسات وهو الاستدلال على حال الوجود وانه يقتضي واجبا بالذات كما اشرنا اليه سابقا لم يكن القياس دليلا وان لم يكن برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان **وهم وازاحة** ان اختلج في صدرك انه حيث تبين وتقرر بالبيان التعليمي والبرهان العقلي ان حقيقة الواجب هو الوجود المجرد عن الموضوع فلا ضير في اطلاق معنى الجوهر ومفهومه عليه تعالى وان لم يطلق لفظه عليه بحسب التوقيف الشرعي اذ معناه ومفهومه الموجود لا في موضوع وهذا المعنى بعينه هو الذي صيرته الفلاسفة جنسا للجواهر الخمسة فيلزم ان يكون معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس لانواعه فيقع تحت جنس الجواهر ويحتاج في تقوم سنخه الى فصل مقوم له فيتركب ذاته او يكون معنى واحد وحقيقة واحدة محصلا تارة وغير محصل اخرى وكلاهما محالان فاعلم ان معنى الجوهر الذي جنسه ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع والا لزم من انعدام شئ من افراد هذا المعنى انقلاب الحقيقة ولكانت افراد الجوهر كلها واجبة الوجود لذواتها تعالى الواجب بالذات عن ذلك علوا كبيرا ولا ايضا الشئ الموجود بالفعل لا في موضوع فيصلح لان يكون عنوانا

الفن الاول في الربوبيات

الجنسية والامكان كل من علم شيئا انه هو في نفسه جوهر علم انه موجود ولما امكن تعقل شئ من الانواع الجوهرية فان العلم هو المكتسب من صورة شئ مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صور الاعراض اعراض ومهية الجوهر ليست في العقل بالصفة المذكورة بل هي موجودة فيه لا كجزء منه فاذن مفهوم الجوهر الذي يصلح للتجنيس هو ما يعبر عنه بانه الشئ ذو المهية المتقررة الذي مهيته اذا صارت موجودة في الخارج كان وجودها لا في موضوع كالعقل والنفس والفلك مثلا وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اذا كان في العقل في موضوع فقط بطل ان يكون مهيته في الاعيان ليست في موضوع فالمعقول من الجوهر جوهر لانه موجود لا في موضوع بالمعنى المذكور وهو انه مهية اذا وجدت في الاعيان يكون لا في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف لا يقدح عدم جذبه للحديد بالفعل في كونه جذابا للحديد اذا صادفه فيفني قوته جذب الحديد وان كان في الكف لا يجذب الحديد بالفعل ثم مما يجب ان يعلم انه ليس معنى كلامهم ان كليات الجواهر جواهر ان الكلي من الجوهر الذي في الذهن والمحل مستغني عنه هو الذهن فانه قد يزول عنه صور الجواهر ويعود اليه بحيث يوجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه حتى يرد عليه انه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعها في الاعيان واستغناؤها عن الموضوع والمقناطيس الذي هو في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي اي المهية بلا شرط الكلية والجزئية والمعقول من الجوهر وان كان عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كليا لكنه جوهر بحسب مهيته فان مهيته مهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع انها معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل بالمقناطيس انما يكون باعتبار ان مهيته بجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فاذا وجد مقارنا لكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمه حديد يجذبه لم يلزم ان يقال انه تختلف الحقيقة في الكف وفي الحديد بل هو في كل منهما بصفة واحدة وهو انها

المقالة الاولى في الوجود

حجر من شانها جذب الحديد هذا فقد انكشف ووضح مما بيناه ان ما يصلح ان يكون عنوانا لحقيقة الجوهر ويحمل على الانواع المندرجة تحته لذاته لا لعلة كما هو مقتضى الذاتي من انه لا يعلل هو معنى الجوهر على الوجه المذكور ولا شك ان حمل هذا المعنى على الانواع التي يندرج تحته انما يكون لذواتها لا لعلة واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع عليها فلا محالة يكون بسبب علة لان حقايقها امكانية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحتها من الاجناس العوالي الا بسبب لا يحمل الجنس الذي لا يعلل فلم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشئ والا لصار باضافة معنى ايجابي اليه جنسا للاعراض بل هذا اولى

طريقة اخرى نقول الجنس انما يحمل على ما تحته بالتواطؤ وذلك المعنى اي الموجود بالفعل لا في موضوع يحمل على ما تحته بالتشكيك فان حمله على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وحمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف على جواهر العالم الاعلى وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود بالفعل من جواهر هذا العالم بل هذه اظلال واشباح لها كما صرح به الاقدمون واما حقيقة الجوهر فان المتقدم من افرادها بالوجود ليس هو سببا لان يصير المتاخر بحيث يحمل عليه معنى الجوهرية فان الجوهر جوهر بحسب ذاته لا بجعل جاعل وجوهرية شئ ليست لسبب امر يحمل عليه الجوهر لكنه في وجوده يحتاج الى اسباب وعلل ولا جوهرية شئ في انها جوهرية علة لجوهرية شئ اخر فالجوهر العلي اخلق واولى بالوجود من الجوهر المعلولي لا بان يكون جوهرا لان التقدم والتاخر اذا اضيف الى شيئين فقد يكون بذاتيهما كتقدم وجود على وجود كوجود العلة على وجود المعلول وقد يكون التقدم والتاخر الذي ينسب الى شيئين باعتبار امر ثالث كتقدم نوح على نبينا عليهما السلام وتقدم شخص الاب على الابن لا في الانسانية فانهما في الجميع بالسواء بل في الزمان والوجود وكل منهما معنى زايد على نفس المهية فالوجود متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زايد واما الجوهرية فهي بالسواء في الجميع فكما ان الجسم موجود لا في موضوع فكذا اجزاؤه بلا تقدم ولا تاخر فيها فقد ثبت من هذا الطريق ايضا ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا للعقل والفلك والحيوان والشجر والحجر

ليس يصلح ان يجعل حقيقة واجب الوجود ولا بحيث يحمل عليه تعالى حمل جنس او غيره اصلا لانه ليس ذا مهية كما علمت بل الموجود المتاكد له كالمهية لغيره **تنبيه** اعلم ان ماذكرناه هو ما ادى اليه نظر جمهور الفلاسفة من اتباع المعلم الاول واما على مذهب طائفة من شيعة افلاطون والاقدمين القايلين بان الوجود اعتباري ذهني وليس التقدم بين الموجب التام ومعلولها الا بالمهية فيتقدم عندهم جوهر العلة في انها جوهر على جوهر المع بل يقولون ان جوهر المع في انه جوهر كظل لجوهر العلة ويجوزون ايضا ان يكون جوهر اقوى في الجوهرية من جوهر اخر كالجوهر العقلي والجوهر النفسي وكالجوهر المفارق والجوهر المادي وكذا في انواع الجوهر فالحيوان يكون حواسه اكثر على التحريك اقوى كالانسان مثلا يكون حيوانيته اتم مما لا يكون كذلك كالبعوضة مثلا وكذا في مقولة الكيف والكم يجوز التفاوت عندهم في نفس معنى الكيفية المطلقة والكمية المطلقة فسواد يكون اشد سوادا من سواد في مفهوم السوادية المشتركة وكذا خط يكون اطول من خط في معنى الخطية وعدد يكون اكثر من عدد في معنى الكمية المنفصلة مع قطع النظر عن اللواحق والمعينات والاضافات العارضة وان لم يطلق على بعضها ادوات التفضيل والمبالغة في عرف اهل اللسان اذ ليس من دأب الحكيم الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف واقتناص الحقايق من الالفاظ والعجب من محشي التجريد وغيره كبعض الاعلام ادام الله تدبيره حيث بالغوا في مناقضة هذا الرأي ولم يجوزوا التفاوت في نفس مهيات الاشياء بوجه من وجوه التشكيك مع ان الوجود عندهم من الاعتبارات الذهنية وانهم قالوا بتقدم مهية العلة على مهية المع فاذا كانت العلة والمع كلاهما جوهرين يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المع وهم يتحاشون عن ذلك وسيجيء زيادة تحقيق لهذا في مستانف الكلام انشاء الله تعالى **فصل** في ان الواجب الوجود لا شريك له في هذا المفهوم اعلم انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له فكذلك قد تعقل واجب الوجود بما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة الموضوع فقط وفي الثاني هي مع حيثية اخرى سواء

المقالة الاولى في الوجود

كانت انتزاعية او انضمامية وكل واجب الوجود ان لم يكن نفس واجب الوجود بل له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجب الوجود ففي اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها كذلك ويجعلها بحيث يتصف به على احد القولين فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وبذلك صارت واجبة الوجود وكل ما كان كذلك لا يكون واجب الوجود لذاته كما علمت سابقا فكل واجب الوجود بذاته فهو نفس واجب الوجود بذاته واما ما قال بعضهم من ان مجعول الاول اعلى من وجوب الوجود بل هي مهية لا اسم لها اذا عقلت يلزمها في العقل انها واجبة الوجود فيجب ان يأول معنى قوله اعلى من وجوب الوجود ويلزمها في العقل هذا انا لا يمكننا ان نتصور وجوب الوجود الا مع تركيب فيكون للوجود مفهوم وللوجوب مفهوم اخر واما الوجود الذي وجوبه تأكده وكماليته فهو بسيط فلا اسم دال عندنا على ما يليق بكماليته وبساطته وهذا التركيب الماخوذ بحسب مفهوم هذا اللفظ انما هو لازم من لوازمه فاذا ثبت وتحقق ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بحسب الحقيقة اي حقيقة الوجود الصرف المتحقق وثبت ايضا ان مطلق الوجود شيء واحد بحسب المعنى والمفهوم كما هو عند المحصلين من الحكماء فنقول لو تعدد الواجب بالذات فكان اثنين مثلا تعالى عن ذلك فلا يخ اما يتحد في الحقيقة او لا فعلى الاول علة اختلافهما يكون امرا غير الوجود المتاكد وغير حقيقتهما فيلزم امكانهما جميعا او امكان واحد منهما وهذا خلف وعلى الثاني يكون واجب الوجود عارضا لهما جميعا او لاحدهما وقد ثبت ان واجب الوجود لا حقيقة له سوى نفس الوجود **طريقة اخرى** لا يمكن تعدد الواجب بالذات فحقيقته محض الوجود من حيث هو موجود بل الوجود الواجب والتفاوت ليس الا في العبارة والمعبر عنه شيء واحد فيهما وكلما كان حقيقته التي محض الوجود كان متشخصا بنفس حقيقته فلا يمكن تعدده وهو المطلوب **حجة اخرى** لو تعدد الواجب لزم ان يكون اثر احدهما بعينه ممكنا ان يكون اثر الاخر لاتفاقهما في وجوب الوجود الذي هو معنى واحد وهو يكون عين كل واحد منهما فاستناده الى احدهما دون الاخر يوجب ترجيح بلا مرجح وصدوره عنهما جميعا يوجب صدور امر واحد بالتشخص من متعدد وكلاهما مح فتعدد الواجب مح **برهان اخر** ليس في الوجود واجبان

بالذات اذ الوجود يكون ح نفس الماهية لها ولازم النوع يتفق والعارض الغريب يوجب المخصص
الخارجي ولا يصح ان يخصص كل واحد منهما نفسه لذاته فيتقدم تخصيصه على تخصصه ولا ان
يخصص كل واحد منهما الاخر لذاته فيتقدم تخصص كل منهما على تخصيص مخصصه فيتقدم
تعينه على تعين نفسه وهو مح **برهان اخر** مصداق حمل مفهوم واحد مطابق
صدقه بالذات مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة متباينة
بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث
كونها متخالفة بلا حيثية جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك
اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة
اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من
جهة كونها كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما عليها او في عرضي
كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما معا بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة
منتسبة الى امر واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق
تعالى مجده او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان لاجل كونها مسلوبة عنها
ضرورة الوجود والعدم واما ما سوى اشباه تلك الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة
فاذا تمهدت تلك المقدمة فنقول لو تعدد مفهوم الواجب بالذات لكان كل واحد منهما
من حيث ذاته بذاته مما ينتزع مفهوم الوجوب والوجود عنه ويحكم بالموجودية والواجبية
عليه فلا بد ان يتحقق فيهما امر مشترك ذاتي سواء كان عين حقيقتهما او جزءا منهما وكل واحد
منهما باطل كما مر في الفصول الماضية وليعلم ان البراهين الدالة عندي على هذا المطلب الذي
هو من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها متوقف على ان حقيقة الواجب الوجود
بالذات هو الوجود البحت القائم بذاته وان ما يعرضه الوجوب والوجود فهو في حد ذاته
ممكن ووجوبه كوجوده انما يستفاد من الغير فلا يكون واجبا وهذه المقدمة مما ينساق
اليه البرهان ويصرح بها في كتب اهل الفن كالشفاء وغيره وقد اسلفنا القول فيها وبها
يندفع ما تشوشت به طبائع الاكثرين وتبلدت منه اذهانهم وضلت فيه عقولهم مما

قيل

قيل لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية البسيطة
يكون كل منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا
اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم لكل منهما او لاحدهما اما معلولا للذات
المعروض فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه وهذا ممتنع مح او للغير وهو اشنع بل نقول لو
نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المعلوم بوجه من الوجوه بديهة اذانا النظر والبحث الى ان حقيقته
وما ينتزع هو منه امر قايم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص
ولا تعدد ولا انقسام اذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء اخر لزم
هذا الوجود مباينة اصلا ولا تغاير فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد
كما اشار اليه صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا
نظرت فهو هو اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته تدل على وحدته كما في
التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات بالمعنى الانتزاعي كما في قوله اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد فان موجودية الممكنات كما سبق القول فيه مرارا عبارة عن انتسابها
وارتباطها الى الوجود القايم بذاته انتسابا وارتباطا مجهول الكنه ومفهوم الوجود اعم من ذلك
الامر القايم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه من ذلك النحو من الانتسابات وصدق المشتق
لا ينافي قيام المبدء بذاته الذي مرجعه الى عدم قيامه بالغير ولا يكون ما صدق عليه امرا
منتسبا الى المبدء لا معروضا له بوجه كما في اللابن والتامر على ان اطلاقات اللغويين
اهل اللسان لا عبرة لها عند ابناء الحقيقة ولا الحقايق يقتنص منها وكون المشتق من
المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدء حقيقة
متاصلة متشخصة مجهول الكنه اذ ثانوية المعقول ومتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور
وانتزاع هذا المفهوم البديهي من حقيقته تعالى ليس بحسب تمثله في الذهن بل بنحو اخر اشرنا
اليه سابقا فاستقم في هذا المقام ولا تتبع الاوهام التي تزل بها الاقدام والافهام

فصل في ان العالم واحد لا شريك له في الايجاد والبراهين الماضية انما دلت على ان
الواجب بالذات واحد والان نريد ان نبين وحدة الاله الخالق للعالم اذ مجرد وحدة الواجب

بالذات

الفن الاول في الربوبيات

بالذات لا يوجب كون الاله المؤثر في العالم واحدا فنقول قد علم ان واجب الوجود بذاته
واحد لا شريك له في الوجوب الذاتي بل في حقيقة الوجود وكل موجود سواه ممكن بذاته
وبه صار واجبا موجودا فبوجوب استناد كل الوجودات وارتفاعها اليه تعالى يلزم ان
يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود بذاته فالاشياء كلها
بالقياس اليه محدثة ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام
المستضيئة عند المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا
شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور
حكمت بان النور الثاني من الشمس واسندته اليها فكذا حال وجودات الاشياء فالكل من
عند الله بل نقول لما تحقق ان الواجب بذاته هو الوجود الحقيقي والموجود في حد نفسه و
غيره ليس موجودا في نفسه وانما يكون موجوديتها باعتبار انتسابها اليه تعالى فان التاثير
والايجاد حقيقة انما هو افادة الفاعل نفس ذات المع متعلقة ومرتبطة بنفسه بحيث يصير
بارتباطها به مبدءا لانتزاع الوجود منها ومصداقا لحمل الموجود عليها اذ الشيء ما لم يكن وجودا
وموجودا في نفس حقيقته لا يصير امر الخارج باطه موجودا فقد ثبت ان التاثير والايجاد الحقيقي
والفاعلية الحقيقية يختص بواجب الوجود بذاته كما ان الوجود الحقيقي يختص تعالى وهو واحد
كما بيناه فلا مؤثر في الوجود الا هو وكما ان كونه موجودا حقيقيا لا غير لا يوجب ان لا يكون
غيره موجودا اصلا كذلك كونه موجدا حقيقيا لا غير لا يوجب ان لا يكون غيره فاعلا وانما
يلزم منه نفي الفاعلية الحقيقية عن غيره فكون الوجود مطلقا معلولا له تعالى حقيقة لا ينافي
اثبات الوسايط والروابط مثل العقول والنفوس والطبايع والقوى على ما فعله الحكماء اذ لا تاثير
للوسايط عندهم الا في التصحيح والاعداد دون التاثير والايجاد كما توهم صاحب كتاب المعتبر
من ظاهر كلامهم وشنع به عليهم ومما يؤيد ما ذكرناه ما قال الشيخ الرئيس في الاشارات من ان
الاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وقال الشيخ
الالهي في الهياكل ليس ان حركات الافلاك توجد الاشياء ولكنها تحصل الاستعدادات ويعطي
الحق الاول لكل شيء ما يليق باستعداده وكذا قوله بلسان الاشراق والجواهر العقلية وان كانت

المقالة الاولى في الوجود

تعالى الا انها وسايط جود الاول وهو الفاعل وكما ان نور القوي لا يمكن النور الضعيف
من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسايط او نور فيضه وكمال
قوته انتهى ولقد اعجبني في هذا المقام كلام امام الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي
انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على ضربين منها ما امكانه اللازم لماهيته
كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون فايضا عنه تعالى من غير شرط ومنها ما
لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفايضة
الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعد استعدادا
تاما صدرت عن الباري تعالى بلا منع وبخل وحدثت عنه ولا تاثير للوسايط اصلا في
الايجاد بل في الاعداد انتهى وصاحب التحصيل استدل على هذا المطلب بقوله وان سئلت
الحق فلا تصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو
صفة الاول لا غير اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما هو بالقوة سواء كان عقلا او جسما
كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى
الفعل انتهى اقول وهذا الكلام منه وان استصوبه جماعة ممن تاخر عنه من المحققين لكن
لنا فيه نظر من وجوه الاول ان معنى الامكان الذاتي وان كان امرا ثابتا للمفارقات باعتبار
ذواتها من حيث هي هي لكنه غير ثابت لها في نفس الامر بل الثابت لها فيها انما هو الوجود
والتحصيل بسبب الفاعل نعم ان اراد بالقوة في قوله معنى ما بالقوة معنى الامكان الذاتي فلا نم
الملازمة المذكورة مستندين بان ليس العدم او القوة الذي بحسب العقل ذات الممكن اليه
باعتبار ملاحظة ذاته من حيث هي هي من دون استناده الى الموجب التام تحقق في نفس
الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود لا بق اعتبار ذات الممكن من حيث هي هي ايضا انما
هو بحسب نفس الامر لا بحسب تعمل العقل فقط والا لكان الحكم بامكان الممكن كاذبا لانا نقول
هذا الاعتبار وان كان من جملة انحاء الواقع لكن صدق الحكم على شيء بحسب نحو من انحاء
الواقع لا يوجب صدقه عليه في الواقع وهذا كما ان سلب النقيضين عن الماهية بحسب ملاحظتها
من حيث هي هي وان كان صادقا لكن لا يصدق بحسب الواقع وان كانت تلك الملاحظة

الفن الاول في الربوبيات

من مراتب نفس الامر لان نفس الامر اوسع واعم من تلك المرتبة وغيرها والسر في ذلك ان
الامكان ورفع النقيض وامثالهما امور عدمية هي سلوب يحصل بها اتصاف الشيء
بالسلوب والاعدام في نحو من انحاء الواقع لا يوجب تقررها في الواقع بخلاف الامور
الوجودية فان الاتصاف بشيء منها في نحو من الانحاء يوجب الاتصاف به في كما ان زيدا مثلا
اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه اتصافه بهذه الصفة
وان لم يكن متحركا في سائر الامكنة لكونها امرا وجوديا ولا يصدق عليه مقابلها باعتبار عدم
حركته في بعض الامكنة كالبيت مثلا بل باعتبار عدم حركته مطلقا لكونه عدميا وهذا
نظير ما قالوه من ان تحقق الطبيعة يكون بتحقق فرد ما من افراد تلك الطبيعة وعدمها انما
يكون بعدم جميع الافراد وان اراد بها القوة الاستعدادية التي هي صفة متحققة في الواقع
سلمنا الملازمة لكن لا نم ان العقول متصفة بها لما تقرر عندهم من ان العقول ليس لها
حالة منتظرة فلو كان شيء منها مفيدا لوجود بعض الممكنات لا يلزم منه ان يكون للعدد
والقوة شركة في افادة الوجود واخراج الشيء من القوة الى الفعل الثاني هب ان الامكان
للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له
من حيث كونه ممكنا بل من حيث كونه موجودا كما ان اللونية مثلا وان كانت حيثية ثابتة
للحيوان في نفس الامر لكن لا مدخلية لها في تحريكه واحساسه وهو ظاهر الثالث ان ما ذكره
منقوض بقولهم بايجاد العقل الفلك بواسطة الامكان والامكان عدمي فاين المخلص من وساطة
الامكان فتامل فيه ماينه **طريقة اخرى** اشير اليها في الكتاب الالهي وسلكها
العظيم ارسطاطاليس وهي الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله وتقريره انه قد استبان في
الكتب الحكمية امتناع وجود عالم اخر غير هذا العالم سواء كانت فيه سموات وارضون و
اخشيات موافقة لما في هذا العالم بالنوع اولا بان يقال لو فرض عالم اخر لكان شكله
الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء فيما بينهما والخلاء ممتنع
فالقول بوجود عالم اخر ايضا ممتنع فهذا هو البيان المطلق لامتناع وجود العالمين واما البيان
المختص بواحد واحد من الاحتمالين فالاول اعني ما يختص بكون كل عالم كالاخر في السماء

والارض

المقالة الاولى في الوجود

والارض وغيرهما مما نقل عن المعلم الاول من انه اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة غير
مخالفة بعضها مع بعض في الطبيعة والاشياء المتفقة في الطبيعة متفقة في الحركة الطبيعية
في الجهة التي يتحرك اليها فالاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة في المواضع مختلفة فوق واحد
فهي ساكنة فيها بالقسر والذي بالقسر بعد الذي بالطبع بالذات فمن المعلوم انها كانت
مجتمعة متباعدة ثم افترقت بعد ذلك فهي اذا متباينة ابدا وليست متباينة ابدا وهذا خلف
والذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه بالذات فتلك
العوالم المتفرقة تستجمع ثانيا فتجتمع ولا تجتمع ابدا هف انتهى فان قيل ان الارضين وان كانا
كثيرة بالعدد الا انهما مشتركة في الارضية وامكنتها ايضا مشتركة في كونها وسطا في تلك
العوالم فالارضية المطلقة تقتضي الوسط المطلق من العالم والارض المعين تقتضي الوسط
المعين من العالم بقي انه وان لم يكن شك في ان الاجسام المتحدة في الحقيقة الكثيرة بالعدد
لها امكنة كثيرة بالعدد لكن يجب ان يكون كثرتها على نحو لو اجتمع كل تلك الاجسام متمكنا
واحدا يصير تلك الامكنة ايضا مكانا واحدا مع انه بالضرورة وذلك الاجتماع مما لا امتناع
عنه في طبيعة تلك الاجسام لوحدتها اذ لو اقتضت الافتراق والتباين لما وجد واحد منفصل
منها وهذا خلف واما الوجه الذي يختص بالاحتمال الثاني فما اشار اليه الشيخ الرئيس
في بعض رسائله بقوله انه لا يمكن ان يكون جسم مخالفا لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات
اما الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما مستديرة اما من المركز او
الى المركز واما مارة على المركز بالاستقامة وهي الاخذة من الطرفين او غير اخذة منهما بل على
محاذاتهما ولكن الذي بالطبع لا يجوز ان يكون الا من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع
لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب ارسطاليس مثبت خاصة في المقالة الخامسة من الكتاب
الموسوم بالسماع الطبيعي وتفاسير المفسرين فمن هذا يعلم ان الحركات الطبيعية اما من المركز او
في جميع الاجسام او اليه في جميعها بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون
فوق سبعة عشر وقد بينه الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرون
كثامسطيوس والاسكندر ولولا مخافة التطويل لبسطت القول فيه ولكن اخوض في طرف

بسيط

الفن الاول في الربوبيات

بشرهنة ... ل الطبيعة ما لم توقف على النوع الاتم شرايط النوع الانقص الاول بكمالها لم يدخله
في النوع الثاني والمرتبة الثانية مثال ذلك ان ذات النوع الاخص وهو الجسمية ما لم يعطها
الطبيعة جميع خصايص الكيفيات الجسمية الموجودة في هذا العالم لم تخط به الى النوع النباتي
... الاضافة وهو النباتية وما لم يحصل جميع خصايص النباتية كالقوة الغاذية والنامية
والمولدة في النوع الاخص الاول لم يجاوز به الى النوع الثاني كرتبة الحيوانية ينقسم الى حس
وحركة ارادية ما لم يحصل للنوع الاخص الادنى الاول جميع الحواس المدركة بجميع المحسوسات فمن
الواجب ايضا ان لا يتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي ولكن الطبيعة قد حصلت
في المواليد جوهرا طاهرا بالضرورة انها اوفت جميع القوى الحسية بكمالها فاتبعته افادة
القوة النطقية فاذا كان للنوع الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فاذن النوع الناطق
يدرك جميع المحسوسات فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه الناطق فاذن لا كيفيات ما خلا ستة
عشر المحسوسة بالذات والثلثة المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم
يكيف بكيفية ما سوى هذه المعدودة فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات محسوسة فاذن
ان كانت عوالم كثيرة فهي متفقة بالطبع كثيرة بالعدد انتهى كلامه بالفاظه واذا بطل تعدد
العالم سواء كان بالطبع وبالعدد فقد ثبت ان العالم واحد شخصي ثم نقول قد تحقق ان بين
الاجسام العظام التي فيه تلازما وكذا بينها وبين اعراضها بل بين اكثر الاعراض ومحالها فان
استحالة الخلاء وامتناع خلو اجسام المستقيمة الحركات عما يحدد جهات حركاتها تدل على التلازم
بين الارض والسماء وامتناع قيام العرض بذاته وخلو الجوهر عن الاعراض توجب التلازم
بينهما وقد ثبت ان اللزوم او التلازم يوجب انتهائهما الى العلة الواحدة فالموثر في عالمنا هذا
لا يكون الا واحدا فكل جسم وجسماني ينتهي في وجوده الى ذلك المبدأ الواحد الذي ذلك
هذه الاجسام على وجوده والعقول والنفوس التي اثبتها الحكماء اما علل لهذه الاجسام او
مدبرة لها واثبات المجردات التي لا يكون عللا ولا مدبرا فضول لا دليل عليه ولم يقل به احد
من الفلاسفة فكل جسم وجسماني ومجرد او مرتبطة بالاجسام والجسمانيات تاثيرا وتدبيرا
منتسبة الى مبدأ واحد هو القيوم الواجب بالذات كما في القران العظيم لو كان فيهما الهة

المقالة الاولى في الوجود

الا الله لفسدتا فلعل مرجع ضمير التثنية كما قيل مجموع السموات عقولا كانت او نفوسا او
اجساما ومجموع الارضيات سواء كانت عنصريات او طباعا او نفوسا والله اعلم بحقايق
اياته ورموز كلماته **تنبيه** ارتباط الموجودات بعضها على البعض على الوصف الحقيقي والنظم
الحكمي دال على ان مبدعها واحد محض وكما ان كل واحد من اعضاء الشخص الواحد الانساني
وان وجد ممتازا عن غيره من الاعضاء بحسب الطبيعة لكن لكونها مؤتلفة تاليفا طبيعيا مرتبطا
بعضها عن بعض منتظمة في رباط واحد يدل على ان مدبرها وممسكها عن الانحلال قوة
واحدة ومبدأ واحد فكذلك الحال في اجسام العالم وقواها فان كونها مع انفصال بعضها
عن بعض وتفرد كل منها بطبيعة خاصة وفعل خاص يمتاز به عن غيره مرتبطة منتظمة في
رباط واحد مؤتلفة ايتلافا طبيعيا يدل على ان مبدعها ومدبرها وممسك رباطها عن
ان ينفصم واحد حقيقي يقيمها بقوته التي تمسك السموات والارض اذ لو كان فيها صانعان
لتميز صنع كل واحد منهما عن صنع غيره فكان ينقطع الارتباط فيختل النظام كما في قوله تعالى
فاذن لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض وكما ان حركات الرض وان وجدت
متباينة متضادة كالبسط والقبض في الاعضاء وكالتعويج والتقويم فيها والسرعة والبطوء
ولكن لما كان مجموعها منتظمة متناسبة متاحدة مع ما لها من النظم العجيب والوصف الانيق
الذي يحير الناظر اليه تدل على ان وحدتها التاليفية ظل لوحدة طبيعية ولو لم يكن
كذلك لما وجدت ملتئمة بل كانت مختلة النظم متعددة الوضع متنفرة عنها الطبايع كذلك
كون جملة العالم مع تفنن حركاتها وتخالف اشكالها وتغير اثارها المتولدة من الاجسام
العالية في الاجسام السافلة مؤسسة على الايتلاف الطبيعي والوصف الحكمي دالة بوحدتها
الطبيعية الاجتماعية على الوحدة الحقة الحقيقية فسبحان من جعل الموجودات العالمية
على كثرتها متشاكلة من وجه ومتمايزة من وجه متحدة من وجه متفرقة من وجه ومتشوقة
الى الديمومية والبقاء ومهتدية لطلب المصالح والمنافع ليكون دالة على صنع قادر
حكيم ومدبر عليم **استبصار وكمال** في بسط ما يفيد من مسائل الحكمة و
محققي الصوفية ان لجميع اجرام العالم نفسا واحدة ببرهان بعض مقدماته حدسية
فيكون ...

فيكون العالم كله حيوانا واحدا مركبا من نفس واحدة ذات قوى كثيرة ومن بدن واحد
مؤلف من اعضاء متشابهة وغير متشابهة وذات قوى وافعال متخالفة يستبقي بعضها
ببعض وينتفع بعضها عن بعض انتفاعا بعضه محسوس وبعضه معقول وفي رسائل
اخوان الصفا بيان كون العالم حيوانا واحدا ببسط من الكلام لا مزيد عليه وكذا صرح
ارسطاطاليس بان العالم حيوان واحد كما ان العقل الصريح يحكم بان خالق زيد مثلا
واحد ليس بمتعدد كذلك الفطرة السليمة يحكم بان خالق العالم بجميع اجزائه واحد حق لا
شريك له وههنا سر خفي يجب التنبيه عليه وهو ان كون العالم باسره ذا اجزاء متكثرة
متباينة لا يدفع كونه صادرا عن فاعل حق واحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من
ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي لان العالم على ذلك التقدير اي على تقدير كونه
واحدا شخصيا جهتين جهة الوحدة الشخصية وجهة الكثرة الاجتماعية والفرق بينهما
على نحو الاجمال والتفصيل واذا لوحظ من جهة وحدته الشخصية التي لا كثرة له من هذه
الحيثية اصلا حكم عليه بانه يستند بالذات او بالقصد الاول الى الواحد الحق تعالى من دون
وسط وشرط وان علته الفاعلية هي بعينها علته الغائية كما في البسائط النورية واذا لوحظ
من جهة كثرته التفصيلية حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي بان يكون ابسط
اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور ما يتلوه في البساطة و
الشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود فالغرض من اثبات الترتيب في الممكنات و
نسبة المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية كما فعله الحكماء انما
هو لتصحيح صدور العالم الكثير عن الواحد الحق من جميع الوجوه باعتبار حيثية التكثرية لئلا
يتلم صدور الامور الكثيرة عنه تعالى احدية الحقة لا باعتبار وحدته الشخصية اذ لا
كثرة من هذه الجهة واما بيان انه على اي نحو يكون صدور مجموع العالم من هذه الجهة
مرة واحدة على سبيل الابداع مع ان بعض اجزائه تتجدد في الوجود سواء كان بالذات و
بالعرض وبعضها في الوجود كذلك وبعضها لا هذا ولا ذاك فالتحقيق فيه يحتاج الى بسط
تام ومجال اوسع من هذا المقام ولعلك تقف على لمعات منه في مواضع متفرقة من هذا الكتاب

والله

والله الهادي الى الصواب **تعقيب** يظهر منه نفي التشريك عنه تعالى اي مفهوم
كان اعلم ان الوحدة قد يكون ذات الواحد بما هو واحد وهي الوحدة الحقة وقد يكون
غيرها وهذه على ضربين حقيقية وغير حقيقية وهي بحسب شركة ما اما في المحمول فالاتحاد في
النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة
وفي الاضافة مناسبة واما في الموضوع كالحلو والابيض واحد اي هما محمولان لشيء واحد هو السكر
مثلا وانما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان
العشرة في عشريته واحدة وكل ما هو ابعد من الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد
الى الكثرة نزلت نسبة الوحدة اليه الى قل فالاحق بالوحدة الحقيقية بل الوحدة الحقة التي
هي ذات الواحد بما هو واحد هو ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا
بالفعل ولا ينفصل وجوده عن هويته وساير الاشياء مستفيدة الوحدة منه اذ له تلك بالذات
ولها بالغير لا بل هو الواحد فقط ووحدة ساير الاشياء بالارتباط الى وحدته الحقة التي ما بعينها
في نسبة الوجود اليها اذا تقرر هذا فنقول واجب الوجود تعالى لا يوصف بشيء من انحاء الوحدة الغير الحقيقية
فلا شريك له في شيء من المعاني والمفهومات بالحقيقة واذ لا جنس له فلا مجانس له واذ لا
نوع له فلا مشاكل له وسيظهر لك نفي الصفات الزائدة الحقيقية على ذاته تعالى فاذن لا
يوصف بكيف فيشابه ولا بكم فيساوي ولا بوضع فيطابق واضافته الى الاشياء كما سبق
وسيتضح له زيادة ايضاح ليست الا القيومية الايجابية لها التي لا يوجد في غيره تعالى فلا
يناسبه شيء اصلا فالمناسبات التي يثبتها بعض المتصوفة في حقه تعالى كلها اوهام مضلة
فما ابعد قول من توهم من هؤلاء ان نسبته تعالى الى جميع العالم كنسبة نفوسنا الى ابداننا
كيف ونسبة النفس الى بدنها ليست نسبة العلة الى المعلول فان نفس الناطقة وان كانت مجردة
ذاتا لكنها كالقوة الجسمانية في التاثير بمعنى انها لا يحصل اثرها الا في موضوع جسماني
ذي وضع فلا يظهر اثرها في مجرد ولا يوجد جسما بمادته وصورته وايضا التعلق
والارتباط الذي بين النفس والبدن تعلق وارتباط يوجب تاثر كل منهما عن صاحبه
بوجه وايضا التعلق بينهما على وجه يوجب لان يحصل منهما واحد طبيعي هو نوع الانسان

وان يكون

وان يكون شعورها بنفسها وببدنها شعورا بحيث بتالف من الادراكين ادراك واحد كما صرح به بهمنيار في التحصيل ولهذا تنسب الافعال سواء صدرت عن ذاتها او عن بدنها الى ذاتها فنقول ادركت وجلست وتحركت وبين ان كل واحد مما ذكر لا يمكن ان يتحقق بين العلة ومعلولها نعم البدن موضوع لتصرفات النفس ويجوز ان يكون القوى الحاصلة فيه من معلولاتها لا البدن باجزائه فثبت ان نسبتها الى البدن ليست نسبة علية ايجابية بل نسبة اخرى ونسبة الباري تعالى الى جميع الاشياء ليست الا قيومية الحقيقية كما ذكرنا فليست كنسبة سائر العلل الامكانية فضلا عن ان يكون كنسبة النفس الى بدنها و الله اعلم بحقيقة الحال

المقالة الثانية في صفاته تعالى وفيها فصول

فصل في ان صفاته تعالى يجب ان يكون عين ذاته اعلم ان كل ما هو صفة لشيء فيفتقر الى ما يقوم به وكل ما هو قائم بشيء آخر فوجوب وجوده متعلق به وكل ما تعلق وجوب وجوده بشيء آخر فليس هو واجب الوجود في ذاته فهو ممكن في نفسه فالصفات كلها سواء كانت لوازم لذاته او للممكن ممكنة في انفسها وكيف يكون الصفة وصاحبها واجبي الوجود وقد بين انتفاء تعدد الواجب في الوجود واما انه هل يجوز عليه تعالى صفة ممكنة فنقول يمتنع عليه تعالى الصفة المتقررة في ذاته لانه لو تقررت في ذاته صفة ممكنة ففاعلها او مرجحها ذاته تعالى اذ لا واجب سواه ولا ينفعل ايضا عن معلولاته وهو بين فيفعل ذاته الاحدية وينفعل وهو ممتنع لان كل ذات فعلت وقبلت فيكون فعلها بجهة وقبولها بجهة اخرى لوجوه

الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول **والثاني** انها لو كانتا من جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما قبل بنفسه فعل والوجود يكذبه **الثالث** ان الفاعل هو الذي يقتضي وجود المعلول ويجعله واجب الحصول ويوجده وان توقف وجود المع على بواقي العلل ايضا والقابل بما هو قابل لا يقتضي المع ولا يجعله واجب الحصول وليس له الا التهيؤ والاستعداد والاستحقاق لوجود المقبول فنسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان والوجوب الذي اقتضاه الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل

شيء لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان فثبت ان الواجب تعالى لو اتصف بصفة متقررة في ذاته اختلف الحيثيتان وهاتان الحيثيتان اما ان يكونا لازمتين له او مقومتين او الواحد منهما مقومة والاخرى لازمة وعلى التقديرات يلزم تركب ذات الواجب الحقيقي اما على الشقين الاخيرين فواضح واما على الشق الاول فنعيد الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا يصدران الا بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتم الامر الى لانهاية له او ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا هذا ما ذكروه في بيان عينية صفاته تعالى الحقيقية وفيه نظر اما اولا فلانا نقول ان ههنا اشتباه من باب اخذ القبول بمعنى الانفعال التجددي مكان القبول بمعنى مطلق الاتصاف والبرهان لا يساعد الا نفي الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان للجهتين في ذاته تعالى المكثرتان انما هما الفعل و الانفعال التجددي لا الفعل والقبول مطلقا فللقايل ان يقول صفاته تعالى لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات مجعولة كانت لوازمها مجعولة بذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالجعل الثابت للذات ولا يبعد ان يكون هذا قول من ذهب من المتكلمين الى ان صفاته تعالى واجبة الوجود بوجود الذات واما ثانيا فللانتقاض بالصفات الاضافية له تعالى لجريان الدليل بجميع مقدماته فيها فيلزم اما عدم اتصافه تعالى بها او عدم كونها شيئا زائدا وكلا القولين بط بالضرورة ويرد على الوجه الاخير من الامور المذكورة مفاسد الاول النقض ببعض صفاته الحقيقية كعلمه تعالى مثلا فانه قدرة من جهة وارادة من جهة والقدرة يقتضي امكان صدور الفعل عنه والارادة يقتضي وجوبه فعلم من حيث انه قدرة يصح عنه الصدور واللاصدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فالمقدمات بعينها جارية فيه فيلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيات متخالفة مع ان حيثية ذاته تعالى بعينها حيثية جميع صفاته الحقيقية عندهم وسيجيء ما فيه من التحقيق الثاني المناقضة بانا لا نم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب بل لا يجوز ان يكون بالامكان العام فلا ينافي الوجوب وربما يجاب عنه بانا نعلم بديهة ان القابل من حيث هو قابل يجوز كونه

الفن الاول فی الربوبیات

متصفا بالقبول ویجوز ان لایکون فالاتصاف بالفعل لیس من حیثیة القابلیة بل من حیثیة اخری الثالث ان التنافی بین الوجوب والامکان فیما نحن فیه ممنوع اذ الایجاب بوجود المع فی حد نفسه والقبول امکان حصول المقبول فی القابل فالامکان هیهنا امکان الوجود لغیره والوجوب وجوب الوجود لنفسه فاین هما من التنافی وایضا الفاعل یوجب وجود المعلول والقابل لایسلب هذا الوجوب والایجاد بل هو مصحح وجود المعلول بالحصول فیه فلا تنافی غیره وقد یجاب عن الاول بان وجود المع فی نفسه کما انه ممکن محتاج الی علة وموجب فکذلک وجوده فی غیره ایضا محتاج الی العلة والموجب لامکانه ولاشک ان القابل من حیث هو قابل لایوجب وجود المقبول فیه فموجب وجوده فیه ایضا هو الفاعل فکما ان الفاعل یوجب وجود المع فی نفسه فکذلک یوجب وجوده لغیره بل وجود المقبول فی نفسه هو بعینه وجوده للقابل وعن الثانی بان التنافی بین الایجاب واللاایجاب والاقتضاء واللااقتضاء فی ذات واحدة من جهة واحدة متحقق لایخفی علی المنصف المتامل فمنع وسنده بان الفاعل یوجب المع والقابل لایسلب هذا الوجوب مکابرة کیف والمنافات التی ادعیناها انما یظهر صحتها اذا کان القابل بعینه هو الفاعل وان لم یتصف بسلب الایجاب الناشی عن الفاعل لکنه متصف بسلب الایجاب الناشی عنه فلا یمکن ان یکونا شیئا واحدا من جهة واحدة ولایذهب علیک ان هذا لیس بحثا علی السند الاخص بل هو بیان للمقدمة علی وجه یدفع السند ثم لایخفی علیک ان هذا الکلام وان دفع هذا الاعتراض علی الدلیل المذکور لکن لایجدی نفعا الاصل المقصود اذ الدلیل المذکور وان ثبت به تعدد جهتی الفعل والقبول لکن بشرط ان یکون المراد من القبول التهیؤ والاستعداد واما القبول بمعنی مطلق الموصوفیة بامر زاید متقرر فی الذات سواء کان لازما للمحل او غیر لازم فاثبات کونه مخالف الحیثیة مع الفعل یلزم منه نفی الصفات الزایدة عن الباری تعالی غیر معلوم مما ذکر من الدلیل علی ما مر انفا قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات ان کانت الصفات عارضة لذاته تعالی فوجود تلک الصفات اما عن سبب خارج فیکون واجب الوجود قابلا له ولایصح ان یکون واجب الوجود قابلا لشیء فان القبول لمافیه

المقالة الثانیة فی صفات الواجب تعالی

معنی ما بالقوة واما ان یکون تلک العوارض یوجد فیه عن ذاته فیکون اذن قابلا کما هو فاعل اللهم الا ان یقال تلک الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه لایکون ذاته موضوعة لتلک الصفات لانها موجودة فیه بل لانها عنه وفرق بین ان یوصف جسم بانه ابیض لان البیاض یوجد فیه من خارج وبین ان یوصف بانه ابیض لان البیاض یوجد من لوازمه واذا اخذت حقیقة الاول علی هذا الوجه ولوازمه علی هذه الجهة استمر هذا المعنی فیه وهو انه لاکثرة فیه ولیس هناک قابل وفاعل بل من حیث هو قابل فاعل وهذا الحکم مطرد فی جمیع البسایط فان حقایقها التی هی انها یلزم عنها اللوازم وفی ذواتها تلک اللوازم علی انها من حیث هی قابلة فاعلة فان فی البسیط عنه وفیه شیء واحد انتهی ملخصا فقد علم ان حیثیة القبول والفعل لیست مما یوجب اثنینیة فی الذات ولا فی الاعتبار الا اذا کان القبول بمعنی الانفعال والتاثر ولیس من شرط القیام التاثر بل قد یکون القیام بلا تاثر کما فی لوازم البسایط فان قیل لانم وجود لازم للماهیة البسیطة بل الماهیات التی یکون عللا للوازمها انما هی مرکبات فیمکن ان یکون فاعلیتها بجهة وقابلیتها بجهة اخری فلا یلزم هناک کون الشیء فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا اما اولا فلان فی کل مرکب یتحقق امر بسیط ولکل واحد من البسایط شیء من اللوازم ولا اقل من کونه واحدا وموجودا واما ثانیا فلان الحقیقة المرکبة ایضا لها وحدة مخصوصة حتی الخمسة فی خمسیتها والعشرة فی عشریتها والاثر الذی یلزمها من هذه الحیثیة لیس علة لزومه احد اجزاء ذلک المجتمع والا لکان حاصلا قبل ذلک الاجتماع ولیس القابل له ایضا احد اجزائه فان السطح وحده فی المثلث مثلا لایمکن ان یکون موصوفا بتساوی الزوایا للقائمتین ولا الاضلاع الثلثة فقط بل القابل له هو المجموع من حیث ذلک المجموع فکان الشیء باعتبار واحد قابلا وفاعلا ولذلک تری الشیخ الرئیس لم یبال فی اثبات الصور العلمیة لذات الواجب تعالی علوا کبیرا عنه بلزوم کون الشیء الواحد قابلا وفاعلا کما سیجیء لان القبول بمعنی مطلق الموصوفیة لاینافی الفعل عنده قال بعض الاعلام فی هذا المقام ایجاب الفاعل للمفعول متقدم علی فعله بالذات وامکان حصول المقبول فی القابل متقدم علی قبوله فلو کان الواحد الحقیقی الذی

لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فاعلا للشئ وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجد ويقتضيه وجهة اخرى بها يتحقق ويمكن حصوله فيه اقول العمدة في هذا المقام اثبات تكثر الجهة سواء كان في نفس القبول والفعل او قبلهما فالكلام في تعدد جهة يحصل منها الايجاب وجهة يحصل منها الاستحقاق ووحدتهما بعينه كالكلام في تعدد جهتي الفعل والقبول ووحدتهما بلا تفاوت لو تم تم والا فلا وقد استدلوا لاثبات هذه الدعوى بوجوه اخرى يجري مجرى ما ذكرناه فلهذا تركناها في سنبلها وعشوا من سلك سبيلها والحاصل ان شيئا مما ذكروه في هذا الباب لا يسمن ولا يغني كما لا يخفى على ذوي الالباب فالوجه عندي ان يستدل لاثبات عينية صفاته الحقيقية لذاته بوجوه آخر الاول انها لو لم يكن كذلك يلزم التكثر في ذاته تعالى لاجل كثرة صفاته الموجبة لكثرة الاقتضاء المستدعية لكثرة المقتضي كما تبين في نفي صدور الكثرة عنه تعالى مع انه احدي الذات بسيط الحقيقة هذا خلف واما كون احدى من الصفات الحقيقية زائدة عليه تعالى والبواقي منها عينا له اولها كالثاني الاضافيات على ما سيجيء من التحقيق فيها فابعد من العقل ولهذا لم يقل به احد من العقلاء الثاني انها لو كانت زائدة على ذاته يلزم من ذلك ان يكون كماله بامر زائد عليه فيلزم كونه ناقصا بحسب ذاته مستكملا بغير ذاته الثالث ان فيضانها من ذاته على ذاته يستدعي جهة اشرف مما عليها وواجب الوجود بالذات فيكون ذاته اشرف من ذاته وهو محال بل بهذا واضا يتكثر ذاته لان جهة النقص غير جهة الكمال وهو بط كما مر وفيضانها من غيره عليه تعالى يلزم كونه معلولا لاشرف منه تعالى **تنبيه وتنصيص** بما ان مهية ما لا تفيد وجودها كما علمت سابقا كذلك لا تفيض على نفسها ما هو صفة كمالية للموجود بما هو موجود كالعلم والقدرة وامثالهما وكما ان مفيض الوجود ليس مسلوب الوجود في مرتبة كل واهب الكمال لا يجوز ان يكون ممنوا في حد نفسه اذ المفيض لا بد ان يكون اكرم واجد من المفاض عليه فاذا كان كل من الوجود وكمالات الوجود يجب ان ينتهي الى ما هو قايم بذاته غير معلول لشئ ويجب ان يكون جميعها واحدا حقيقيا لنفي تعدد الواجب بالذات وكما ان النظر في مفهوم الوجود ادانا الى اثبات الوجود القايم بذاته فكذلك النظر في مفهوم العلم والقدرة يؤدي

الى علم وقدرة لا يزيدان على شئ ولا يقومان به وكذلك في ساير الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود والشيخ الرئيس تدنص على ما ذكرناه في التعليقات حيث قال يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي الاختيار اختيار بالذات وفي الارادة ارادة بالذات وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح ان تكون هذه الاشياء في شئ لا بالذات والبه اشير في الكتاب الالهي بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم ومن الاقناعيات ان الوجدان السليم حاكم بان ذاتا تكون لها في نفسها من الكمالات ما للمعقوفة بها فهي اكمل واشرف منها فلو لم يكن كماله تعالى ومجده بنفس حقيقته المقدسة بل مع اللواحق للزم ان يتصور ما هو اكمل واشرف منه تعالى وهو ما يكون اتصافه بهذه الصفات بنفس ذاته وهذا محال اذ لا يتصور شئ اكمل واشرف من صرف الوجود المتاكد الذي هو فعلية محضة يستفيض منه ساير المهيات الوجود وكمالات الوجود وعلمت ان ما فرض ثانيا له في كونه صرف الوجود فاذا امعن النظر فيه ظهر انه هو بعينه اذ لا ميز ولا فرق في صرف شئ فثبت ان مجده وعلوه وبهاوه بنفس حقيقته المقدسة لا بشئ قايم به وقد وقع في بعض خطب امير المؤمنين وسيد الوصيين عليه ازكى صلوات المصلين اول الدين معرفته وكمال المعرفة التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه **اشارة** اعلم ان الواجب تعالى وان وصف بالعلم والجود والقدرة والارادة وامثالها لكن ليس هو لاجل اتصافه بها ذا معان متميزة يختص بهذه الاسماء بل كما انا نقول لكل واحد من موجودات العالم انه معلومه ومقدوره ومراده ومفيض جوده من غير ان يثبت فيه معان شتى فكذلك نصف موجده بالعلم والوجود والارادة والقدرة مع كونه احديا فردا ذاتا وصفة كما قال الشيخ في التعليقات من ان الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثر صفاته لان كل واحدة من صفاته اذا حققت تكون

صفة الاخرى بالقياس اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته ويكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك في ساير صفاته وقال ابو طالب المكي مشيته تعالى قدرته وما يدرك بصفة يدرك بجميع الصفات اذ لا اختلاف هناك وقيل شعرا عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

تذنيب صفاته تعالى منها حقيقية كمالية كالجود والقدرة والعلم وهي لا تزيد على ذاته بل عين ذاته بمعنى ان ذاته من حيث حقيقته مبدا لانتزاعها عنه ومصداق لحملها عليه ومنها اضافية محضة كالمبدئية والمبدعية والخالقية وامثالها وهذه زايدة على ذاته متاخرة عنه وعما اضيف بها اليه تعالى ولا يخل بوحدانيته كونها زايدة عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشأ منه هذه الصفات وهو انما هو كذلك بنفس ذاته فاذن علوه ومجده ليس الا بذاته لا بغيره ومنها سلبية محضة كالقدوسية والفردية والازلية وغيرها والاتصاف بها يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا اختلاف فيها الا بحسب التسمية بل يكون كلها معنى واحدا وحيثية واحدة هي بعينها حيثية الذات فان ذاته بذاته مع كمال فردية يستحق هذه الاسماء لا بحيثية اخرى وراء حيثية ذاته كما قال المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية فكذلك صفاته الاضافية لا يتكثر معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زايدة على ذاته تعالى وكذا صفاته السلبية فان اضافته الى الاشياء وان تعددت اساميها واختلفت لكن كلها يرجع الى معنى واحد واضافة واحدة هي قيوميته الايجابية للاشياء فبدئيته بعينها رازقيته وبالعكس وهما بعينهما رحمته ولطفه وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها واختلافها الى الاختلاف في ذاته والسلوب عنه جميعا يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان قال العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق والمحقق الشهرزوري في الشجرة الالهية ناقلين عن الشيخ الالهي شهاب الدين السهروردي

ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصدرية ونحوها ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال انتهى فثبت ان اضافته الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى ثم اقول اعلم انه لا يتغير ذاته تعالى بتغير الجزئيات مما اضيف اليه وان تغيرت اضافته تعالى اليها بحسب تغيرها في انفسها من حيث هي اضافة متخصصة بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كلي كمخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فلاجل عدم تغير ذلك الامر الكلي الذي تعلق الصفة به بالذات لا يمكن تطرق التغير الى الصفة وبتغير الجزئيات يتغير الاضافات الجزئية العرضية والحاصل ان صفاته الاضافية وان كانت زايدة على ذاته تعالى ولكن لا يختلف بحسب معانيها في انفسها حتى يوجب تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات في ذات الاول تعالى كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها المتعددة او المتجددة في انفسها او بقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات الاحدية المتعالية فليست الا واحدة غير متجددة فاذا اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى والمفهوم وهي اما مرتبة ترتبا سببيا ومسببيا على حسب ترتب معلولاته فلا يوجب تكثرا في ذاته تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المرتبة تكثرا في ذاته تعالى وهذا ما قالت الفلاسفة ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها بالقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها بالقياس الى ذات الواجب غير متدرجة واحدة لا يتجدد ولا يتصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق للمسجونين في سجن الزمان المطويين في كورة المكان واما العوالي والشوامخ فذواتها مبرأة عن علوق هذه المعاني بهم فما ظنك بما هو اعلى واشمخ منها وهو الرب عقل كل ونفس نفوس اعلى واقدس

الفن الاول في الربوبيات

من ان يقع في التغير والتجسم كما قال السري السقطي ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني
ان نسبة ربك المنزه المتعالي عن وصمة التغير والتجدد الى جملة الامور المتجددة في المتغا
نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية وادراكه محتاج الى لطف قريحة ومن ههنا ظهر
معنى كلام الشيخ الرئيس في التعليقات الاشياء كلها عند الاوائل واجبات ليس هناك امكان
البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث
استعداد من المادة حدث فيها صورة من هناك اذ ليس هناك منع وبخل فالاشياء كلها
هناك واجبات لا تحدث وقتا وتمنع وقتا ولا تكون هناك كما تكون عندنا **فصل**
في علمه تعالى بذاته ولنمهد لبيانه مقدمات الاولى ان الحكماء لما احالوا اتصاف المعدوم
المطلق باحكام وجودية حكموا بان الاشياء المعدومة في الاعيان المحكوم عليها بتلك الاحكام
موجودة في الاذهان لا سيما وقد صودف كونها سببا للتحريكات والتاثيرات الخارجية
اولا ترى ان تخيلك المشتهي اللطيف كيف يحدث في بدنك شيئا وتخيلك الحموضة يوجب
كذلك نفعالا وقشعريرة ولولم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما كان سببا
لتحريك اعضائك الموجود بيته في الخارج وقد حكى عن بعض حذاق الاطباء معالجته بعض
الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني دفعه بمجرد تدبيرات نفسانية
وامور تصورية باعثة لاشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس
يبلغ في القوة والشرف الى حيث يبرء المرض ويمرض الاشرار ويقلب العنصر الى عنصر آخر
حتى يجعل غير النار نارا او يحرك اجساما يعجز عن تحريكها بنو النوع كقلع باب خيبر كل ذلك
باهتزاز علوي وتاييد ملكوتي وطرب روحاني ومما يحكم به الفطرة حدوث حالة لمن
علم شيئا بعد ما لم مطابقة له ولا استوت حالتاه قبله وبعده بحسب كونه عالما ومن
الشواهد تحقق اللمس مع تكيف الالة بالكيفية الملموسة الغير الموجودة في العين والادراك بها
آلة لمس اخرى من تلك الالة بتلك المرتبة من الشدة التي ادركتها تلك الالة وليس كل
فلها نحو آخر من الوجود وهو المراد من المعلوم بالذات في العلم الانطباعي هو الامر الذهني
لا الموجود الخارجي الا بالعرض كيف ولو كان الشيء معلوما لا انه موجود في ذاته لكان

كل موجود

المقالة الثانية في صفات الواجب

كل موجود في ذاته معلوما لكل احد ولما كان المعدوم في الخارج معلوما بوجه ما وقد
يطلق العلم على المعلوم بالذات الذي هو الصورة الحاضرة عند المدرك حضورا حقيقيا او
حكميا فالعلم والمعلوم على هذا الاطلاق متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا اذ لم يكن وجوده
في نفسه غير وجوده لمدركه الذي هو حيثية معلوميته وان كان العلم والمعلوم من حيث
هو معلوم واحدا على اي تقدير وهذا ما راموه بقولهم ان وجود المعقول بعينه معقوليته
ووجوده لعاقله ووجود المحسوس بعينه محسوسيته ووجوده للجوهر الحاس وقد يطلق
العلم على نفس حصول شيء عند القوة المدركة او ارتسامه فيها وهو المعنى الاضافي او الانتزاعي
الذي يشتق منه العالم والمعلوم وامثالهما والعلم بالمعنى الاول لا ينحصر اندراجه في
مقولة الكيف كما توهم وان صدقت عليه اذ كان انطباعيا عرضيا لا يمنعه بل قد يكون
مندرجا تحت غيرها من امهات العوالي وقد لا يكون مندرجا تحتها اصلا الا بالذات كالوا
الحقائق المتاصلة ولا بالعرض كالفصول البسيطة لها وهو علم الاول تعالى بذاته اذ هو
عين ذاته كما سيظهر وقد سبق منا الكلام في ان كليات الجواهر كيف يكون جواهر موجودة
في الذهن المستغني العوام عنها فنذكره المقدمة الثانية ان الشيء اما ان يكون مقارنا لامور
غريبة عن ماهيته مقارنة مؤثرة فيه كمقارنة الانسانية في الخارج للوضع والمقدار وغير ذلك
كانه لو انفكت عنها لانعدمت ومقارنة غير مؤثرة كمقارنة السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما
برفع الاخر واما ان يكون مجردا عما سواه من الاغشية والملبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة
لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين والمتى ولو لم تكن الانسانية
الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيهما وكل
حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها بل لحيثية استعدادية يلحقها والا لم
يتخلف عنها وجميع جهات القوة والاستعداد ينتهي بالذات الى المادة الجسمية كما حققنا
في موضعه كيف ولو يلحقها لما هي هي لاستوى استحقاق اشخاص المهية بحسبها المرء في العلم
عبارة عن امتياز الشيء عن غيره بوجه فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا بغيره لا يكو
معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه او عما يقارنه مؤثرة واما مخالط بغيره

مخالطة

الفنّ الاوّل في الربوبيّات

مخالط مؤثرة الاوّل يسمّى معقولا يمكن حمله على الكثرة المختلفة في اللواحق المتساوي في نسبتها
اليه لخلوه عن الملابس كالعريان يتلبس بای ثوب اتفق ولا يأباه والثاني يسمّى محسوسا
سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا او متخيلا او متوهما وان المعلو[م]
اذا كان وجوده الادراكي في جسم او جسماني كالمشاعر كان محسوسا لا معقولا لمصادفته
عوارض غريبة وانفعالات مادية تمنع انطباقه لاعداد كثيرة واذا كان في جوهر غير جسماني
كان معقولا لا محسوسا لخلوه عما يمنعه عن مطابقة كثيرين كك كل قوة جسمانية تدرك
صورة فتلك الصورة لا محالة تحل مادتها اذ لو كانت تحلها مجردة عن المادة لكان لتلك القو[ة]
قوام و وجود دون المادة فلم يكن جسمانية هف فح لا يخلو الصورة مما يوجب محسوسيتها و
عدم انطباقها للكثرة وكل جوهر قدسي تدرك صورة تدركها معقولة غير ممتنعة الاشتراك
لعدم المادة وسلاسلها واغلالها فقد تحقق بما ذكرنا ان مدار العاقلية والمعقولية
على كون الشيء مجردا بالكلية عن المادة ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء متعلقا
بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على تجريد ما لكن التعقل انما يكون بتجريد
تام ونزع محكم وساير الادراكات الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب والدليل عليه
انه لو لم يحدث في الحاس اثر من المحسوس لاستوى حالتاه قبل الاحساس وبعده ولو لم يكن
مناسبا له لما كان اثرا منه فلم يكن حصول ذلك الاثر في الحاسة احساسا له فلا محالة يكون
صورة متجردة عن المادة وان كانت مع غشاوة ما من كم وكيف ووضع ومتى فان قلت
لو صار الوضع اذا قارن الجسم صيره مشارا اليه محسوسا واذا قارن الجوهر العاقل لم يصيره
كك قلت لانه اذا قارن الجسم او الجسماني اثر فيه كما ذكرنا واذا قارن المدرك لم يؤثر فيه
اذ لو كان مؤثرا لكان بعدم المدرك عند رفعه كما ان المتخيل لا يخلو من اقتران عوارض
غريبة مؤثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه لم يكن متخيلا والمعقول لا يأبى كونه معقولا عن تجرده
عن العوارض واقترانه بها العدم تأثيرها فيه الثالثة ان ما ذكرناه من التجريدات انما
يكون في العلوم الصورية وليس من شرط كل ادراك ان يكون بصورة ذهنية وذلك
لان العاقل يدرك نفسه بعين ذاته يعني صورته التي بها هو هو لا بصورة زايدة على ذاته

كما يظهر

المقالة الثانية في صفات الواجب

كما يظهر لمن راجع وجدانه في علمه بذاته فان كل انسان يدرك ذاته على وجه يمنع فيه الشركة و
لو كان هذا الادراك بصورة حاصلة في النفس فهي كلية وان كانت مجموع كليات تخصص
جملتها بنفس واحدة فلا يخرج عن احتمال صدقها على كثيرين وايضا النفس تشير الى ذاتها
بانا والى ما عداها بانت او هو امرا بما هي هو لكونه زايدا عليها فعلم ان النفس بذاتها ليس بحي
ذاتها و ربما يدرك غيره ايضا لا بحصول صورة منه ذهنية كما تدرك النفس المجردة بدنها
الخاص الذي يحركه و تصرف فيه و قوتها المتفكرة التي تستخدمها في تفصيل الجزئيات
و تركيبها و ترتيب الحدود الوسطى و بذلك الاستخدام تنتزع الكليات من الجزئيات و تأخذ
النتايج من المقدمات فتدرك الاشياء جميعا و كذا تدرك قوتيها الوهمية والخيالية الشخصية
لا بوهم وخيال اخرين مع ان الوهم ينكر نفسه ولو كان ادراك النفس لتلك الامور بصور مأخوذة
عنها لادركها على الوجه الكلي كما ذكرنا من ان كل صورة في النفس فهي كلية وان تخصصت
ايضا من كليات كثيرة ولا يمنع الشركة لنفسها ومما يؤكد ان لنا علوما لا نحتاج فيها الى صورة
اخرى غير حضور ذات المدرك ما قيل من انا نتألم بتفرق اتصال وقع في عضو من اعضائنا
ونشعر به وليس ذلك بان تفرق الاتصال يحصل له صورة اخرى في ذلك العضو او في غيره
بل المدرك نفس تفرق الاتصال والالم المحسوس بذاته لا بصورة تحصل منه فيدل على ان
من الاشياء المدركة ما يكفي في ادراكه مجرد حضور ذاته للنفس ولا مرية تعلق حضوري
خاص بالنفس ومن الشواهد الدالة على ما ذكرنا اعني ثبوت العلم الحضوري ان صورة ما قد
يحصل في الة دراكية والنفس لا تشعر بها كما اذا استغرقت في فكرة او فيما يوديه حاسة اخرى
فلا بد من التفات النفس الى تلك الصورة فالادراك ليس الا بالتفات النفس الى ما تشاهده
والمشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية فلا بد وان يكون للنفس علم اشراقي حضوري
ليس بصورة ومن العرشيات الالهامية لاثبات هذا المطلب ان النفس في مبدأ فطرتها خالية
عن العلوم الانتقاشية كلها بلا ريب ولا خفاء في ان استعمال الالات يتوقف على العلم بالالات
فلو كان ذلك العلم بالارتسام لزم توقفه على استعمال الالات المتوقف على العلم بالالات
وهكذا يعود الكلام فاما ان يدور او يتسلسل وهما محالان فاول علوم النفس هو علمها بذاتها

ثم علمها

الفن الاول في الربوبيات

ثم علمها بقوى البدن والالات التى هى الحواس الظاهرة والباطنة وهذان انما هما علمان
من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس بذاتها استعمال الالات
بدون تصور هذا الفعل الذى هو استعمال الالات والتصديق بفائدته فان هذا
الاستعمال ليس فعلا اختياريا بمعنى كونه حاصلا بالقصد والروية وان كانت النفس عالمة
به مريدة له لان ارادة ذلك الفعل انما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة
لاستعمال الالات لا بارادة اختيارية زائدة عليها قائمة بها بل لما كانت ذاتها فى آن
وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها او لفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت
الى استعمال الالات التى لا قدرة لها الا عليه وبهذا التحقيق اندفع ما قيل من ان استعمال
الحواس فعل اختيارى وصدور كل فعل اختيارى مسبوق بالتصور والتصديق بفائدته
ما نوجب ان يحصل قبل استعمال الالات صورة تصورية وتصديقية وذلك لان نسبتى صدور
استعمال الالات وعدمه ليستا متساويتين ليلزم الاحتياج الى المرجح من تصور الفعل
والتصديق بالغاية قبل الاستعمال بل المرجح والمقتضى ذات النفس فينبعث الاستعمال
عن الشوق الذاتى الذى هو عين ذاتها الدراكة الفعالة فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك
الفعل بل صدور ذلك الجزئى عن النفس هو بعينه تصوره له بلا صورة مستانفة اخرى
كما ادى اليه ذوق اهل الاشراق وايضا من ادرك صورة ذهنية انما يدركها بعين تلك
الصورة لا بصورة اخرى والا لذهب الامر الى لا نهاية ولزم مع ذلك ان يجمع فى محل
واحد صور متساوية فى الماهية مختلفة بالعدد وهو مح فالادراك انما يحتاج الى صورة
واما الاحتياج الى صورة ذهنية فقد يكون حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك
وعدم الحضور اما لعدم وجود المدرك اصلا او لعدم وجوده عند المدرك فان كل
واحد من الموجودات ليست حاصلة لواحد اخر منها والا لكان كل من له صلاحية العالمية
عالما بكل شئ له صلاحية المعلومية وليس كذلك كما لا يخفى بل لا بد مع ذلك فى تحقق
العالمية والمعلومية بين شيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود فيكون كل شيئين
يتحقق بينهما علاقة ذاتية وارتباط وجودى يكون احدهما عالما بالاخر الا لمانع لان تلك

ولو كونها مقارنة للمادة كما ذكرنا

المقالة الثانية في صفات الواجب

العلاقة مستلزمة لحصول احدهما للاخر وانكشافه لديه وامتيازه عنده وهى قد تتحقق بين
نفس ذات المعلوم بحسب وجودها العينى وذات العالم كما فى علم الحضورى باقسامه وقد يكون
بين صورة الشئ وذات العالم كما فى علم الحصولى المتحقق بحصول صورة الشئ فى نفس ذات
العالم او فى بعض قواه حصولا ذهنيا والمدرك بالحقيقة ههنا هو نفس الصورة الحاضرة
لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه معلوم فذلك بقصد ثان كما سبقت الاشارة اليه
اذ العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم فى الحقيقة انما هى بين العالم والصورة لا غير بخلاف
المعلوم بالعلم الحضورى بحسب وجوده العينى اذ المعلوم بالذات حينئذ هو نفس ذات
الامر العينى لتحقق العلاقة الوجودية بينه وبين العالم بهذا العلم الحضورى وهو اتم صنفى
العلم بل العلم فى الحقيقة ليس الا هو ومن ذهب الى ان العلم بالغير منحصر فى الارتسام لا غير
فقد اخطأ وانكر اتم قسمى العلم نعم الادراك على وجه يكون المدرك كليا مشتركا بين كثيرين
ينحصر فى الصورة الذهنية وهى المنقسمة الى التصور والتصديق الكاسبة والمكتسبة فاذا
تحققت العلاقة الوجودية المستلزمة للعالمية والمعلومية بين ذات مستقلة الوجود مجردة
وصورة مرتسمة فيها فبان تتحقق بينها وبين الصورة الصادرة عنها الكائنة اولى فان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فهذه العلاقة اوكد من تلك كما
حققه شارح الاشارات قدس سره وما اورده بعض المحققين فى شرحه للعقايد النسفية
وغيره معترضا على ما حققه لا يخلو من تعسف كما لا يخفى على المنصف المتدبر الرابعة اذا تحقق
ان المعقول من حيث هو معقول وجوده فى نفسه وجوده للعاقل ومعقوليته شئ واحد
بلا اختلاف وكذا المحسوس من حيث هو محسوس وجوده فى نفسه وجوده للجوهر الحاس
ومحسوسيته شئ واحد من غير تفاوت فما وجوده لغيره لم يكن معقولا لذاته كالصورة
الجمادية ولا محسوسا لها كالبصر واللمس وساير المدارك الحسية ولهذا لا نحس بذواتها ولو
فرضنا المعقول قائما بذاته كان وجوده لذاته نفس معقوليته لها وصار عقلا وعاقلا و
معقولا كما لو فرضنا المحسوس مجردا عن المواد كان وجوده لذاته نفس محسوسيته لها فصار
حسا وحاسا ومحسوسا كما صرح به بهمنيار وغيره من الحكماء وبما قررنا لك اندفع ما قيل

من ان حقيقة العلم لو كان عين الحصول لكان كل جماد عالما اذ ما من جماد الا وقد حصل له
مهيته والمعلوم من كل مهيته ووجه الاندفاع ان صور الجمادية وغيرها لما كانت حاصلة
للمواد لم يحصل انفسها لها بل لا يحصل لها شئ اصلا فان القائم بالغير الحاصل له يكون الحاصل
للمحل فلو حصل له شئ يكون حصوله في الحقيقة لمحل الصورة والعرض لا لهما فان ما ليس له
حصول لنفسه كيف يحصل له شئ وايضا الكون مقارنة للمادة ليست غريبة عما يمنعها من
المعقولية كالوضع والمقدار وغيرهما واما النقض بوجود الهيولى من جهة انها ليس وجودها
لشئ اخر بل لنفسها فيلزم ان يكون عالمة بذاتها بناء على كون العلم عبارة عن نحو الوجود
لشئ فمدفوع بان الهيولى ليست موجودة بالفعل بل هي جهة القوة دائما في الموجودات
المادية فوزان ذلك في العالمية ان يكون للهيولى قوة العالمية فيما يتعلق بها من الامور
كالنفوس التي هي اولا عاقلة ومعقولة بالقوة ثم يصير عقلا وعاقلة بالفعل واعلم انهم
لم يكتفوا في كون المجرد عاقلا ومعقولا في ذاته بهذا القدر حتى يلزم عليهم انعكاس الموجبة
الكلية موجبة كلية او الاستنتاج من موجبتين كليتين في الشكل الثاني كما يظن انهم
استنتجوا من قولهم ان الذات القائمة الغير الجسمية مجردة عن المادة والمعقول من الصورة
بالفعل ذات مجردة عن المادة ان الذات القائمة الغير الجسمية معقولة بالفعل والحال
ان الموجبتين في الثاني لا ينتجان بل قالوا ان ما هو مجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل
او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل اذ كل موجود يمكن ان يعقل فاذن صحيحة معقوليته
اما بان لا يتغير فيه شئ حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شئ حتى يصير معقو
كالحال في المعقولات بالقوة التي يحتاج الى تجريد مجردها عن المادة حتى يصير معقولة
لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فان المجرد بالفعل حيث ما غشيته عوارض مادية
لا يحتاج الى ان يتغير فيه شئ حتى يصير معقولا بالفعل ولا يحتاج العاقل له الى
تقشيره عنها حتى يصير معقولا ويخلص الى حاق كنهه فهو اذا معقول بالفعل فهو عاقل
لذاته فان لم يكن عاقلا بالفعل لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل فان
كون الشئ عالما ينكشف له المعلومات حال خارجي مغاير لنفس حقيقته فلا يكون نفس

حقيقته العالم وحدها مصداقا لصدق العالم في علم الشئ بنفسه فان كل شئ في نفسه
هو هو لا غيره فلو تغير عما هو عليه في نفسه لاحتاج الى مصداق اخر وراء ذاته فلا بد
من كون الشئ عالما بنفسه مثلا من امر اخر غير نفس ذاته يكون مصداقا لعالميته فلا يكون
العلم بالشئ نفس حصول ذلك الشئ فقط اقول كون عالمية الشئ في علم المجرد بذاته وصفا خارجا
عن نفس ذاته غير مسلم بل يكون نفس حقيقة الشئ الغير الجسمي مصداقا لكونه عالما بذاته
ولا يحتاج الى مصداق اخر مغاير لنفسه فان صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة
لا يستدعي تغاير المصداقات الا اذا استلزم ذلك الصدق اختلاف حيثيات وهو فيما
نحن بصدده اي علم المجرد بذاته غير مسلم وان سلم في غيره قال الشيخ في التعليقات اذا
قلت اني اعقل شيئا فالمعنى ان اثره موجودة في ذاتي فيكون لذلك الاثر وجود و
لذاتي وجود فلو كان وجود ذلك الاثر لا في غيره بل فيه لكان ايضا يدرك ذاته كما انه
لما كان وجوده لغيره ادركه الغير ومن توهم ان كون المجرد عالما بذاته وصف زائد على ذاته
يستدعي مصداقا فلزمه القول بعدم الكون الواجب الحق عالما بذاته الا بعد تحقق امر زائد
على ذاته تعالى وهو قول شنيع وظلم قبيح جدا عند المحققين واعترض الامام الرازي في المباحث
المشرقية على الحكماء حيث ذهبوا الى ان علوم المجردات بذواتهم لا يزيد على ذواتهم بان
الاشياء التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائدة على ذواتها لكان من عقلها
عقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة
برهان وبيان اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت وجود الباري
تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة اخرى له فاقول بعد ما بينا ان معقولية
الشئ عبارة عن وجوده لشئ له فعلية الوجود والاستقلال اي كونه غير قائمة لشئ اخر
فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود العيني غير موجود لشئ اخر بل كان موجودا لذاته
كان معقولا لذاته واذا حصلت مهيته في عقل اخر فصارت بهذا الاعتبار موجودة
لشئ اخر وجودا ذهنيا لا لذاته فلا جرم صارت معقولة لذلك الشئ الاخر لا لذاته
واذا لم تكن بهذا الاعتبار اي باعتبار وجودها في ذلك العاقل عاقلة لذاتها فكيف

عقلها ذلك العاقل عاقلة لذاتها بهذا الاعتبار ومحصول القول ان عاقلية الجوهر المجرد لذاته
هي عين وجوده لا عين مهيته فلا يلزم من ذلك ان من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة
لذاتها اللهم الا بما يكون وجوده مهيته كالواجب الوجود تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته
في ذهن من الاذهان بالكلية بل بوجه من الوجوه ككونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام
لا يلزم من تعقلنا له تعقلنا لذاته بل نحتاج الى استيناف بيان وبرهان ومن توهم ان في كون
الشيء عالما بنفسه موضوع العالمية مغاير لموضوع المعلومية بالاعتبار وقاسه الى معالجة
الشخص نفسه اذ هو من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فالمؤثر النفس من حيث ما لها
من ملكة المعالجة والمتأثر هي من حيث ما لها من قبول العلاج لزمه القول بتكثر الحيثيات التقييدية
في ذاته تعالى باعتبار كونه عالما بذاته ومعلوما لذاته وهو اقبح واشنع تقدس عن ذلك
عظمته وكبرياءه ولقد صرح الشيخ الرئيس في الشفاء والتعليقات وغيرهما بان نفس كون
الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الذات ولا في الاعتبار فالذات
واحدة والاعتبار واحد فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان له مهية مجردة هي ذاته وانه
مهية مجردة ذاته له لكن في الاعتبار العقلي تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض
المحصل شيء واحد ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين كما تعلم انتهى فثبت بما ذكرناه
ان ما هو بري الذات عن علايق المواد له وجود صوري ذاته له لا للمادة ولا لغيرها
فذاته غير محتجبة عن ذاته بل نفس وجوده نفس كونه معقولا وذاته بعينها هي الصورة
العقلية من ذاته لذاته فكما ان الحرارة القائمة بالنار حرارة لها واذا فرضت قائمة بذاتها
كانت حرارة بنفسها حرارة لذاتها لا لشيء اخر والضوء القائم بالشمس اذا تجرد قام بذاته
كان مضيئا بنفسه وضوء لذاته لا لشيء اخر كذلك الصورة المجردة ما دامت قائمة بالجوهر
المفارق كانت معقول المحل وعقله واذا صارت مجردة بنفسها قائمة بذاتها لم تنسلخ
من المعقولية بل كانت معقول نفسه وعقل ذاته وكما ان المعلوم العيني يعلم بالصورة
العلمية تعلم بنفسها لا بصورة علمية اخرى فكذلك الاشياء التي هي غير القوة العقلية انما
تعقل بقوة عقلية والقوة نفسها تعقل بنفسها لا بقوة عقلية اخرى فبتمهيد هذه المقدمات

فضلا عن شهادة الفحص البالغ والحدس الصحيح بل الفطرة السليمة وضرب من التتبع و
نوع من التجارب والاعتبار يحقق ويتبين ان العلم انما هو حصول شيء معرى عما يلابسه
لامر مجرد مستقل في الوجود بنفسه او بصورته حصولا حقيقيا او حكميا فواجب الوجود
لما كان في اعلى غايات التجرد عن المواد والتقدس عن الغواشي الهيولانية وساير ما يجعل
المهية بحالة زايدة كان تعالى لذاته ولما كان انيته حقيقته اي وجوده مهيته فكما لا يزيد علمه
بذاته على وجوده فكذلك لا يزيد على حقيقته بخلاف الجواهر المفارقة الذوات فعلومها
بذواتها وان لم يزد على وجوداتها لما ذكرنا من المساوقة بين العلم والوجود المفارقي سواء
كان بالذات او بتجريد مجرد لكن يزيد على مهيتها اذ ليست الانية فيها عين المهية فعلم الوجود
الحق بذاته اتم العلوم واشدها نورية واقدسها بل لا نسبة لعلمه بذاته الى علوم ما سواه
بذواتها كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الاشياء حيث هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى
وكما ان مناط الموجودية ومصداق حمل الوجود على الممكنات انما هو ارتباطها بالموجود
الحق وهي مع قطع النظر عن ذلك الارتباط والانتساب هالكات الذوات باطلات الحقايق
فكذلك مناط عالميتها بنفسها او بغيرها ارتباطها الى نور الانوار جلت عظمته استضاءتها
به فنسبتها اليه تعالى نسبة الاجسام الكثيفة الى نور الشمس لو كان متوزنا قائما بنفسه
فهي مظلمة بذواتها مستضيئة بلمعان نوره الغير المتناهي شدة وقوة ولشدة نوريته
وقوة اشراقه وافراط ظهوره تخفى عن الحواس وتنبو عنه القوى فلا تدركه الابصار
ولا تمثله الافكار ولا تنفذ فيه الاوهام ولا تصل الى ادراكه عقول الانام **تنبيه**
اما قرع سمعك ما تقرر في الفلسفة الاولى ان كل شيء حكم العقل انه كمال للموجود من حيث
هو موجود من غير تخصيصه بجسم وتعدد وتركب وتكثر ويمكن على الوجود الحق
بالامكان العامي فيجب له لا محالة لانه كلما فرضناه كمالا للموجود من حيث هو موجود
ولا يوجب تجسما او تركبا حتى يمتنع عليه ولا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه اذ ليس في ذاته
جهة امكانية فمثل ذلك الشيء واجب الحصول له تعالى وايضا يمتنع ان يكون مفيض الكمال
قاصرا عنه فيصير المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد اذ الفطرة تا فاذا

كان العلم وغيره من الكمالات المضاهية له انما لا يوجب تخصيص الموصوف بها بتجسيم وتكثر فلا يمتنع عليه تعالى ولما لم يكن في ذاته جهة جواز وقوة بل هناك وجوب صرف وفعلية محضة فيجب له لا محالة وحيث سبق ان مبدع الاشياء على الاطلاق هو ذاته تعالى ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اولى بكل كمال غير متكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالما وعلمه لا يزيد على ذاته كما مر

فصل في علمه تعالى بما سواه قد تحقق في علوم الكليتين ان كل ما علم علته التامة بكنهها او بحيثية كونها علة لا الطلبة ان تفهم من هذه العلية الاضافية المتأخرة من العلة والمعلول بل المراد الحيثية التي هي بها علة تامة فلا بد ان علم المعلول ايضا علما تاما بل العلم التام بذوات الاسباب انما يحصل من جهة العلم باسبابها التامة الهامين الحيثية التي بها يحصل التادية فكل من تعقل سببا تاما ما للمع بكنهه او تعقله بوجهها الذي ينشأ منه المعلول فكذلك يعقل المع عقلا تاما فان المع بعينه من لوازم ذات العلة التامة فالعلم التام بها يوجب العلم التام به بخلاف العكس فان المعلول بما هو معلول انما يستوجب علة واحدة لوجوده اية علة كانت لا علة معينة بعينها ومع الشيء لا يجب ان يكون معلوله بعينه بخلاف علته فان علته يجب ان يكون علته بعينه فليس العلم التام بالمع يقتضي علما تاما بعلته والعلم بالعلة يفيد العلم بمهية المع وانيته والعلم بالمع لا يفيد الا العلم بانية العلة ولذا اضعف البراهين واوثقها واحقها باعطاء اليقين هو النمط اللمي اذا تمهد ذلك فنقول لما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته لزم كونه عالما بجميع الموجودات فان ذاته علة موجبة لجميع ما عداه ومبدأ الفيضان كل ادراك حسيا كان او عقليا ومنشأ لكل ظهور ذهنيا كان او عينيا اما بدون واسطة او بواسطة هي منه والعلم التام بالعلة الموجبة يستلزم العلم التام بمعلولها فلزم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير واما كيفية علمه بالاشياء بحيث لا يلزم منه الايجاب ولا كونه فاعلا وقابلا وكثرة في ذاته بوجه تعالى عنه علوا كبيرا فاعلم انها من اغمض المسائل الحكمية قل من يهتدي اليها سبيلا ولم يزل قد ضل فيها حتى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا مع براعته وذكائه الذي لم يعدل به ذكاء والشيخ الالهي صاحب الاشراق مع صفاء في الذهن وكثرة

ارتياضه بالحكمة ومرتبة كشفه وغيرهما من الفائقين في العلم واذا كان هذا حال امثالهم فكيف من دونهم من اسراء عالم الحواس مع غشاوة الطبيعة وصفائها ولعمري ان اصابة مثل هذا الامر الجليل على الوجه الحق الذي هو يوافق الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية متبراء عن المناقضات ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات القوى الفكرية البشرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الحقة الالهية ولصعوبة هذا المطلب وغموضه انكر بعض الاقدمين من الفلاسفة علمه بشيء فضلوا ضلالا بعيدا وخسروا خسرانا مبينا فما اشنع وابعد من ان يدعي مخلوق لنفسه الاحاطة العلمية بجلائل الملك ودقائقه واسرار الملكوت وحقائقه بفكره ورويته على ما هو شأن الفلاسفة ويسلب العلم بشيء من الاشياء عن خالقه الحكيم العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض ويجعله انزل من الحيوانات العجم التي تعلم كثيرا من الاشياء تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا ومن اثبت علمه تعالى بالموجودات فهو اما ان يقول انه منفصل عن ذاته او لا والقائل بانفصاله اما ان يقول بثبوت المعدومات سواء نسبها الى الخارج كالمعتزلة او الى الذهن كبعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف المحقق محي الدين العربي والشيخ الكامل صدر الدين القونوي على ما نقل عنهم العلامة الدواني في شرح الرباعية وهو الظاهر من كلام الشيخ العربي في باب السابع والخمسين وثلثمائة من الفتوحات المكية المعقود لمعرفة منزل البهائم حيث قال اعيان الممكنات في حال عدمها رائية ومرئية وسامعة ومسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي تعين الحق سبحانه ما شاء من تلك الاعيان فوجه عليه دون غيره من امثاله قوله المعبر عنه باللسان العربي المترجم عنه بكن فاسمعه امره فبادر المأمور فتكون عن كلمته بل كان عين كلمته ولم تزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود لذاته تسبحه وتمجده بتسبيح ازلي وتمجيد قديم ذاتي ولا عين لها موجود انتهى او يقول بان علمه تعالى بالاشياء صور خارجية قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالى وعن الاشياء وهي المثل الافلاطونية على ما هو المشهور او يقول بان علمه بها نفس وجوداتها العينية كما اختاره الشيخ الاشراق وتابعوه كالمحقق الطوسي وشارح التلويحات والعلامة الشهرزوري و

الفن الاول في الربوبيات

بعدم انفصاله اما ان يقول انه غير ذاته تعالى وهو الظاهر من كلام الشيخين الفارابي وابي علي
او يقول انه عين والقايل بان علمه بالاشيا عين ذاته اما ان يقول ان ذاته يتحد بالصور
العقلية كفرفوريوس واتباعه من المشائين او يقول ان ذاته علم اجمالي بجميع ما عداه او يقول
ان ذاته علم تفصيلي ببعض اخر فهذه ثمانية احتمالات ذهب الى كل منها ذاهب وانا اذكر واحدا
واحدا من المذاهب والاحتمالات وما يرد على كل منها وكيفية التفصي عن بعضها بقدر الامكان
بوجوه مشتملة على صورات غريبة لطيفة مفيدة للذهن الانقاد على لطايف الافكار و
دقايق الاسرار ثم اعين ما هو اقرب الى الصواب بل الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه كما سيظهر على ذوي الالباب عند تميز القشر عن اللباب واقول وبالله التوفيق
اما ما ذهب اليه المعتزلة القايلين بثبوت المعدومات فالكتب الحكمية والكلامية مشحونة
بابطال شيئية المعدوم وساير هوساتهم ومن العجب ان الوجود عندهم بجعل الفاعل
وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه
ولا يفيد ثباته فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه فما افاد الفاعل للماهيات شيئا فعطلوا العالم عن
الصانع وقال بعض العلماء ان هؤلاء قوم يتغوا في ملة الاسلام وما لوا الى الامور العقلية
وما كانت لهم افكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الامور الذوقية فوقع بايديهم
مما نقل جماعة في عهد بني امية من كتب قوم كانت اساميهم تشبه اسامي الفلاسفة فظن القوم
ان كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا اليها وفرعوها
رغبة في الفلسفة وانتشرت في الارض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتاخرين وخالفوهم
في بعض الاشيا الا ان كلهم انما غلطوا بسبب ما سمعوا من اسامي هائلة يونانية لجماعة صنفوا
كتبا توهم ان فيها فلسفة وما خرجت الفلسفة من اليونان الا بعد انتشار عامتهم وخطبائهم
انتهى واما ما نقل عن اولئك الاعلام من الصوفية فيرد عليها ما يرد على مذهب المعتزلة بان
ثبوت المعدومات وتميزها غير صحيح بالضرورة سواء نسب الى الخارج او الى الذهن وسواء
كانت معدومات مطلقة او صارت موجودة بعد عدمها في وقت من الاوقات والتفرقة
تحكم بحت واما مذهب القايلين بالمثل كافلاطون ومن تبعه على ما هو المشهور فيرد عليه

المقالة الثانية في صفات الواجب

ما اورده المعلم الاول كالشيخ الرئيس في الهيات الشفا وايضا لا ريب ان تلك الصور موجودات
عينية لا ذهنية فينقل الكلام الى كيفية علمه تعالى بتلك الصور العينية قبل كونها فيلزم التسلسل
او القول بان بعض الموجودات يصدر عنه تعالى بلا علم به متقدم عليه وتقدم هذا القائل
من القول بذلك الى القول بالمثل فقد وقع فيما هرب عنه كيف ومن المستنكر ان يكون الباري تعالى
محتاجا في ايجاد الموجودات الى مثل ليكون دستورات لفعله وبرنامجات لصنعه واما القول
باتحاد العاقل بالصور العقلية على الوجه المشهور المذكور الذي يفهمه الجمهور فقد اعتنى
الشيخ ببيان استحالته وابطل هو وغيره القول به بان شيئا لا يصير شيئا اخر فانه ان بقي الاول مع
حصول الثاني فهما اثنان وان بطل الاول وحصل الثاني او بقي الاول ولم يحصل الثاني
فما صار احدهما الاخر وهذا ظاهر واما على الوجه الذي سيقرع سمعك القول به في مباحث
النفس فهو نمط حققته انا وقد تفردت باستنباطه بناء على اصول مقررة عندي فهو نمط اخر
من الكلام لا يصل اليه افهام جماهير الانام لانه مرتقى عال ومقصد شريف غال ويحتاج دركه
الى فطرة ثانية بل ثالثة وشنع الشيخ على من نسب اليه هذا القول فانه قال في الاشارات وكان
لهم رجل يدعى بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشو
كله وهم لا يعلمون انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل
ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول وفي الشفا بعدما ابطل القول بان ذات
النفس تصير هي المعقولات ان اكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي
وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل
اهل التميز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس انتهى ثم انه قد رجع عن هذا
الانكار والتشنيع واقام الحجة على ثبوت الاتحاد في الكتاب المبدا والمعاد اعذر بعض المحققين
عن هذا التناقض في كلامه بان غرضه في ذلك الكتاب تقرير المقاصد على طريقة المشائين
دون ما هو الحق عنده وانعقد عليه رايه وهذا عندي مستبعد جدا على ما هو عادة الشيخ
ودابه في الاقوال والاراء اذ طالما رايناه ان يحيد عن الحق الصريح الى ما هو الباطل الصرف عنده
في اشياء مهمة حكمية كمباحث العقل والمعقول فان معرفتهما من المهمات العلمية فلا يبعد القول

الفن الاول في الربوبيات

٧٠ بانه كان ممن وجد رايحة الصواب من القول باتحاد العقل والمعقول في ادراك العقل الهيولاني للمعقولات على حسب ما حققناه كما سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى و قال بعض العلماء مو نقلا لما ذكره الشيخ الرئيس و مما يبطل هذا الرأي انه يلزم منه ان يستحيل جوهر النفس حين انتقالها من معقول الى معقول اخر وليس كذلك فان الجوهر الشاعر بذاته منا هو هو في كل حين قبل ادراك شيء و بعده و ما يقولون ان الماء صار هواء والابيض صار اسود معناه ان مادة الماء انسلخت عنها الصورة المائية و تصورت بصورة الهوائية والحامل لوصف الابيضية زال عنه البياض و حصل فيه السواد والقابل في الحالين شيء واحد انتهى كلامه و ستعلم جلية الحال و كنه المقال و تلخيص الصواب و تميز القشر عن اللباب في مباحث النفس في هذا الكتاب ان شاء الله تعالى و اما القول بارتسام صورة الاشياء في ذاته تعالى فنقرره على ما يستفاد من كتب مقدم المشائين ارسطاطاليس و وافقه كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصورة العقلية قد يؤخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة و قد لا يكون الصورة المعقولة ماخوذة عن الموجودة بل ربما يكون الامر بالعكس كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه ثم يصير تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائه الى ان يوجدها فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت اذا تمهد هذا فنقول لما كانت نسبة جميع الامور الى الله تعالى كنسبة المصنوع الى نفس الصانع لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها من حيث ان المعقول منها سبب للوجود والفرق بانا لكوننا ناقصين في الفاعلية نحتاج في فاعليتنا الاختيارية الى انبعاث شوق و استخدام قوة محركة واستعمال آلة تحريكية وانقياد مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية غنيا عن ما سواه لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته و ما يوجبه ذاته و يعلم من ذاته كيفية الخيرية في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده فالعالم الكياني بازاء العالم الرباني و عالم الرباني عظيم جدا و عالم الرباني بازاء العالم الربوبي فالعالم الربوبي عظيم جدا و ربما

يستدل

المقالة الثانية في صفات الواجب

يستدل على كون علمه تعالى بالاشياء بالصور الحاصلة في ذاته بانه تعالى يعلم ذاته و ذاته سبب تام للاشياء والعلم بالسبب التام للشيء يوجب العلم بذلك الشيء فذاته تعالى يعلم جميع الاشياء ازلا ففي الازل ان لم يكن للاشياء وجود اصلا لا عينا ولا صورة لم يتحقق العلم بها اذ العلم يستدعي التعلق بين العالم والمعلوم سواء كان نفس التعلق والاضافة او صفة موجبة لهما والتعلق بين العاقل والمعدوم الصرف محال لاستيجاب النسبة تحقق الطرفين بوجه لكن يمتنع تحقق العالم في الازل بالوجود الخارجي والا لزم قدم الحوادث فبقي كونها موجودة بالوجود الصوري عند الباري قبل وجودها العيني لا بوجود مباين عن ذاته ليلزم المثل الافلاطونية بل بوجود قائم بذاته تعالى و هو المراد و فيه انه منقوض بالقدرة الالهية الازلية المتعلقة بالحوادث المقتضية لنسبة ما بين القادر والمقدور مع علم توقفها على وجود المقدور ضرورة و انتفاء واعترض عليه بعض الاذكياء بان مثل هذه النسبة لا يقتضي وجود الطرفين تحقيقا بل يكفي فيها وجود التقديري اذ النسبة في التحقيق تقديرية ثم قال فالوجه ان يقال النسبة وان لم يقتض تحقق الطرفين بالفعل لكن تحقق العلم يقتضيه لان العلم يستلزم انكشاف المعلوم عند العالم والمعدوم الصرف لا تميز له اصلا انتهى اقول ان الفرق بين القدرة والعلم في الله تعالى بكون احدهما يستدعي التعلق دون الاخر غير صحيح لما سبق من كون صفاته الحقيقية كلها معنى واحدا و حقيقة واحدة هي ذاته الاحدية ولا يجوز قياس قدرته تعالى على قدرة الانسان فان القدرة فينا نفس القوة و الاستعداد الفاعلية و في الواجب تعالى لبرائته عن شائبة الامكان والاستعداد محض الفعل والتحصيل فوزان علمه تعالى و قدرته في تعلقهما بالممكنات واحد من غير تفاوت و استدل ايضا على ان عالميته تعالى بالاشياء بنحو الانتقاش بان الباري لو كان يعقل الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة على كونه عاقلا للاشياء فلا يكون واجب الوجود من جميع الوجوه و يكون في ذاته و هو امر ان تقبل معقولات الاشياء و كان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون ذاته بذاته عادما المعقولات من شانه حصولها فيه فهنا ذات جهة امكانية و كان لغيره مدخل في تتميم ذاته و هذا محال فيجب ان يكون له من ذاته الامر الاكمل لا من غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات حاصلا له تعالى قبل وجودها

هذا

هذا حاصل ما قالوه في علم الله تعالى والاعتراض عليه من وجوه الاول ما اورده ابو البركات البغدادي من انه لو كان علمه تعالى مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما تتم بصدور الفعل عنه فيجب ان يكون لفعله مدخل في تتميم ذاته وذلك بطل فيلزم نفي كونه فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام بطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس معنى الاضافي ولا شك في انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت هي اليه مستفادة منه وقد يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود ما تعلقت هي به وليست تلك المعاني بالاعتبار الاول صفة كمالية لذات الواجب تعالى بل بالاعتبار الثاني فان فاعليته تعالى كونه بحيث يتبع وجوده وجود جميع الاشياء الموجودات وعالميته كونه بحيث ينكشف له الاشياء وعلى هذا نقس الصفات الكمالية له فكما ان فاعليته الحقيقية لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا فلو كان بالعكس ايضا لزم الدور فوزانه في علمه تعالى ان يجعل المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم الثاني ما افاده المحقق الطوسي وتصدى لتبيين مفاسد القول بارتسام صور الاشياء في ذاته تعالى من انه لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكون الله تعالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى وبانه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلين بثبوت المعدومات انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني اقول في كلام ذلك المحقق نظر اما في الزامه كون ذات الباري على التقدير المذكور فاعلا وقابلا فهو ان اراد بالقبول مطلق اتصاف اللزومي فبطلانه ممنوع لما مر سابقا وظني انه ما ينهض شيء من الدلائل المشهورة على بطلان كون البسيط فاعلا وقابلا الا ان يراد

بالقبول

بالقبول الانفعال التجددي والتاثر من الغير لا اتصافها بلوازم الماهيات البسيطة كما مضى ذكره وح فلا فرق بين وجودها فيها ووجودها عنها فلوازمه تعالى التي هي معقولاته انما هي عنه وفيه بلا تفاوت وان اراد معنى الاخر فلزومه غير مسلم لكونه غير بين ولا مبين واما الزام اتصافه تعالى بصفات حقيقية فهو انما ياتي لو كانت الصور العقلية القائمة بذاته تعالى صفات كمالية له بل قالوا ان ذاته تعالى وان كانت محلا لتلك الصور العلمية لكن لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول ومجده بعقله الاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وذكر بهمنيار هذا المعنى بقوله واللوازم التي هي معقولاته تعالى وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدا للوازمه اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في انه توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها واما لزوم مفسدة الكثرة في ذاته تعالى فقد قرر الشيخ في عدة مواضع من كتاب التعليقات وغيرها ما حاصله ان هذه الكثرة انما هو بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة الذات الاحدية ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطة الحق لكونها صادرة عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة الكثيرة انما ترتب عنه على نحو لا ينثلم الوحدة الصرفة فتلك الكثرة ترتقي اليه وتجمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد كما اشار اليه المعلم الثاني بقوله واجب الوجود مبدا كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما لزوم كون المعلول الاول غير مباين لذاته ان اراد بعدم مباينة المعلول الاول له تعالى قيام صورته بذاته تعالى فهو عين محل النزاع فلا يكون حجة على القائلين بان العلم الرباني انما هو بالصور المعقولة المرتسمة في ذاته تعالى مع مباينة ذواتها الذاته المقدسة وان اراد به كون صورته

عين الواجب بناء على ان صدور كل معلول عنه تعالى انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن صورة المعلول الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل فانه اذا كان كل صورة وجدت عنه لانها عقلت فلا يخ اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة اخرى فالكلام كما قلناه و اما ان لا يكون كل ذلك كما قلنا عقلت لانها عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه فهو بط فجوابه ما وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي تفصيا عن هذا من ان هذه الصور المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها لا تباين بين الحالتين ولا تتقدم احديهما على الاخرى فهي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة موجودة والحاصل ان ايجاده تعالى تلك الصور عين علمه بها فلا حاجة الى اثبات علم اخر لان كل ايجاد لا يكون نفس العلم فيحتاج في صدوره عن الفاعل المختار الى علم سابق وتصور يكون مبدأ ذلك الايجاد واما اذا كان نفس الايجاد نفس العلم فلا يتوقف على علم اخر يتحقق هذا العلم الذي هو نفس الايجاد الثالث انه يلزم على القول بارتسام الصور في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة الاولى اذ هي علة استكماله تعالى بحصول صورة ثانية لا بق الصور وان كانت في ذاته فليست كمالة لانا نقول هو من حيث كونها في ذاتها لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل بالقوة ولا شك ان كون ذاته بالقوة نقصان الذاته وانتفاء القوة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالا له ومزيلا للنقص مكملا فالصور السابق يكون مكملة وذاته مستكملة والمكمل اشرف من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء جدا هذا حاصل ما نافضهم صاحب المطارحات واقول فيه بحث اما اولا فلا نسلم ان صورة صدور الموجودات الخارجية عنه تعالى لاجراء خلاصة الدليل فيه كما يظهر بعد التامل اما ثانيا فلانا نقول فعلية تلك الاشياء من جهة المبدأ ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك فقد ولا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة الى مبدئها الاعلى والانفعال انما يلزم لو استكمل ذاته من معقول الى معقول كما في العلوم النفسانية او بفيض المعقولات على ذاته من غيره كما في العقول المبادي واما اذا كانت المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات البسيطة فلا يلزم من الانفعال شيء ومما يؤيد مذهب القائلين بالصور في علم الله تعالى قول انكسيمايس الملطي كلام

حيث قال ان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في علم مبدعه الاول والصور عنده غير متناهية ثم قال ولا يجوز في الراي الا احد القولين اما ان نقول ابدع ما في علمه واما ان نقول ابدع اشياء لا يعلمها وهذا القول المستنع وان قلنا ابدع ما في علمه فالصورة ازلية بازليته وليس تكثر ذاته بتكثر المعلومات ولا تتغير بتغيرها انتهى كلامه واعترض عليه بعض المحققين من وجهين احدهما انه لم يتعرض لكيفية فيضان الصور من الذات من كونه بالعلم المقدم اولا وعلى الاول يرد عليه ان العلم المقدم الذي هو عين الذات دونها الملتزم كاف في العلم بالوجود العينية فما الدليل على فيضان الصور العلمية قبل الايجاد العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدع الاشياء لا يعلمها وهذا قول مستنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيهما انه يرد عليه ان هذه الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات عينية لا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات فاعلا لها ومحلا لها لكونه غير متاثر عنها فيكون بها جواهر كما في الممكنات ولا اخفاء ايضا في ان واجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس علما كماليا ذاتيا لكونه تابعا للفيضان تلك الصور على تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي غير تابع للتاثير والحق تحققه كما مر انتهى كلامه اقول فيه بحث من وجوه الاول ان العلم الاجمالي غير كاف لصدور الموجودات العينية عنه تعالى الا عند من يجعل علمه بالاشياء الخارجية بمجرد الاضافة الاشراقية الوجودية والقائلون به جماعة اخرى غير الشيخ واتباعهم اولا ترى ان الشيخ الرئيس مع اثباته العلم الاجمالي الكمالي الذي هو عين ذاته كما يظهر من كتبه لا يكتفي به لصدور الموجودات الخارجية عنه تعالى بل يثبت له الصور المفصلة العقلية الثاني انه قد سبق ان علمه تعالى بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف في ان العلم اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره عن الفاعل بعلم وارادة الى علم سابق تفصيلي فلا ينافي قوله وهذا قول بانه ابدع اشياء لا يعلمها الثالث ان قوله هذه الصور اما جواهر او اعراض الى اخره غير متوجه فان جواهرها جواهر لكنها ليست جواهر بحسب الوجود العيني بل جواهر علمية فلا يستدعي العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض قائمة بذاته لكن ذاته ليست

من القول المستنع

محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات

عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره الرابع ان استدلاله على ان علم البارى بهذه الصور ليس علما
كماليا بكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق مرارا من ان علمه تعالى بتلك الصور عين
فيضانها عنه لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان نفس تلك الصور ليست كمالا له فنقول من الذى
انكر هذا فان الفلاسفة القايلين بالصور فى علمه تعالى ليناد ون ان وجود تلك الصور ليس كمالا
له بل كماله فى انه بحيث عقله لذاته عقله للاشياء الخارجة عن ذاته الخامس ان قوله على تقدير انحصار
العلم المتقدم فى فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بقادح فيما
هم بصدده اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم فى الصور بل يثبتون للبارى علما كماليا هو عين
ذاته وهو العقل البسيط الذى هو مبدأ المعقولات المفصلة وكيف ينكر احد من معتبرى
الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية
كما ستعلم فهذه جملة من اقوال القادحين فى تقرير رسوم المعقولات فى ذاته تعالى مع ما سنح لنا
من الدفع والاتمام والنقض والابرام واما الذى اعتقده انا صالحا لهدم هذه القاعدة فهو
امور الاول ما الهمت به وهو انا نقول اولا ان العلم التام بشئ من انحاء الوجود لا يحصل الا بتجرد
حضور ذلك النحو من الوجود عند العالم دون حصول مثال له وبعبارة اخرى افراد الموجودات
الخارجية بما هى تلك الافراد بعينها لا يمكن حصولها فى الذهن والا لزم ان يكون الموجود
الخارجى من حيث هو موجود خارجى وجودا ذهنيا وايضا لما علمت ان العلم الارتسامى انما
يكون بحصول صورة من ماهية الشئ فى الذهن فلا بد من وحدة الماهية وانحفاظها وتعدد الوجود
وهذا انما يتصور اذا كانت تلك الماهية غير الوجود وثانيا ان التاثير والتاثر والعلية والمعلولية
عند المحصلين من المشائين ليس الا فى انحاء الوجودات بمعنى ان العلة من حيث وجودها مؤثرة
فى المعلول من حيث وجوده لا ان ماهية العلة من حيث هى هى مع عدم اعتبار وجودها علة
لماهية المعلول وكذلك التلازم الا فى لوازم الماهيات التى هى امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم
العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول كما يظهر بالتامل فى برهانه ان العلم بماهية العلة
بالمعلول ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة اى من حيث معروضيتها لهذا المفهوم الاضافى يوجب
ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجوه والحيثيات واللوازم والملزومات والعوارض و

المعروضات يوجبه حتى يرد على الاول ان ذلك لا يجرى فى غير لوازم الماهيات وعلى الثانى عدم الفرق
بين العلة والمع فى هذا الحكم وعلى الاخر عدم الفائدة فيه بل المراد منه العلم بتمام حقيقتها التى بها علة
تامة بحيث بحيثية اخرى اى قيد اخر اخذ يكون خارجا عما هو العلة التامة والا لم يكن ما فرض علة
تامة وهكذا يجرى الكلام الى ان ينتهى الى شئ هو لذاته موجب تام فاذا كان ذلك الشئ لذاته
بلا اعتبار اخر علة موجبا المع فمتى علم علم كونه علة لذلك المع ومتى علم كونه علة لذلك المع وجب
ان يحصل العلم بذلك المعلول والحاصل ان كل مع من لوازم ماهية علته التامة بما هى علة تامة فكان
العلم به من لوازم ماهية العلم بعلته فان قيل فلزم ان يكون جميع المعلولات امورا اعتبارية لما تقرر من
ان لوازم الماهيات امور اعتبارية لما تقرر من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت الماهيات على
ضربين ماهيات هى غير الانيات ولا ماخوذة شئ منها معها وماهيات هى نفس الانيات او ماخوذة معها شئ
منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود فى لزومها بخلاف الضرب
الاخر منها فانها لوازم الوجود الخارجى الذى هو عين الماهية او معتبر فيها وهى محشية به واذا تمهدت
هذه المقدمات فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذى هو عين ذاته سببا لوجود تمام الوجودات
جميع الممكنات وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الذى هو به علة فيجب ان يعلم منه معلوله لانه بما هى معلوله
اى بحسب كونها موجودة لا بمجرد ماهيتها انها من حيث هى هى مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها لانها
من تلك الحيثية فقط ليست معلولة كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة
فى الخارج ليس الا بنفس وجوداتها الخارجية لا بحصول ماهياتها فى ذات العالم فعلمه تعالى بجميع الاشياء
ليس الا بحضورها انفسها لا بحصول صورة مطابقة لها ذهنية فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء على النحو
الحضورى الثانى انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها فى ذاته تعالى فلا يخ اما ان تلك اللوازم
لوازم ذهنية له او لوازم خارجية له او لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول
والثالث اذ لا يتصور للواجب الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجى الذى هو عين ذاته
تعالى والى اللوازم الخارجية لا يكون الا حقايق خارجية لا ذهنية كما لا يخفى اذ اللوازم من جهة
اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما فرضناه لان الجواهر الحاصلة فى ذاته تعالى على الفرض
المذكور يكون جواهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه تعالى وان كان الكل مما يعرض لها

في انضمام الجهات والحيثيات التي لها مدخل في عليته

من غير اعتبار الوجود معها

الفن الاول في الربوبيات

في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلانه هل عنه الثالث انه يلزم على ذلك التقدير صدور
الكثرة من الواحد لان المعلول الاول اذا كان صدوره عن المبدأ الاول كما يقتضيه قاعدتهم
هذه منه وطابق صورته فيلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول اللازم المباين ولحصول
صورة اخرى فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين
مختلفين لا يقال فعل ذاته من حيث ذاته علة لوجود المع الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعلمه بالمع
الاول لانا نقول فعلى هذا انفسخ قولهم بان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على التقدير
المذكور وجود المع الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على الايجاد وما خذهم
الى اثبات الصورة في ذاته تعالى الا كون علمه تعالى بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان
على ما سبق ذكره فاذا لم يكن الصورة العقلية للمع الاول موجبا لوجوده فبطل اصل مذهبهم
وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المع الاول وعقله لذاته علة لعقله المعلول الاول على اعراضهم
وعلى ما هو الحق في الواقع فلا يخ اما ان يكون ذاته تعالى وعقله لذاته شيئا واحدا وحيثية واحدة
او لا يكون كذلك فعلى الثاني يلزم التكثر في ذاته وهو بط وعلى الاول يلزم ان يكون وجود المعلول
الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا وحيثية واحدة بلا اختلاف اذ كما ان العلتين امر واحد بلا
اختلاف الا بحسب العبارة فكذلك المعلولان امر واحد بالوجه المذكور من غير تغاير يقتضي مباينته
احدهما للاول واستقلاله في الوجود ومقارنة الثاني للواجب تعالى وحلوله فيه كما حققه العلامة
الرابع في ابطال ذلك الطريق هو ان علمه تعالى بالاشياء لو كان بالصور القائمة بذاته تعالى وكل
صورة عقلية ولو تخصصت بالف تخصيص لا يمتنع لذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية كما حقق
في مقامه اما الاحساس او العلم الحضوري فيلزم ان لا يعلم الجزئيات بجزئيتها لا الكائنات الفاسدة
ولا الابداعيات لا بصورها الذهنية ولا بانكشافها عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الشهودي
نفي هذا النحو العيني عنه تعالى في غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة
عنه وهو مبدأ لكل وجود عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا وفيضانها عنه لا ينفك
عن انكشافها لديه كما مر ذكره فمن قال ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد
بعد عن الحق بعدا كثيرا وان لم يلزم تكفيره كما زعم بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر من

المقالة الثانية في صفات الواجب

الامور بل انما نفى عنه نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري وليس هذا من ضروريات
الدين ووصفه تعالى بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله بالعلم بالمبصرات
والمسموعات كما فعله جماعة من المتكلمين والعجب من العلامة الطوسي مع تفطنه بذلك الاصل المتين
والقاعدة العظيمة التي اشرنا اليه كيف لم يتم ما ادعاه في انكشاف جميع الاشياء الصادرة عنه تعالى
بذواتها بل اقتصر فيه على انكشاف العقول والصور العقلية للاشياء الكلية والجزئية عليه تعالى
وجعل الصور القائمة بالجواهر العقلية مناط العلم الله تعالى بالماديات كما سبق تفصيله وهو
غير مرضي بل الحق اطراد الحكم بالانكشاف الشهودي في جميع الاشياء المبدعة والكائنة المعقولة
والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء وعلومهم وسواء كانت القوى الخيالية او الحسية او
ادراكاتها الخيالية والحسية فان جميعها انما يصدر عن الواجب تعالى منكشفة عنده فلا يعزب
عنه شيء من الاشياء الا باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار الثبوت الذهني كما قال الله تعالى
لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اشارة الى النحو الاول وقال تعالى
ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل فعلى ما ذكرت
يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور المتقدمة على الزمان والدهر وعلم يتغير
وهو علمه بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلقا غير صحيح قلنا هذه الاشياء و
ان كانت في ذواتها وبقياس بعضها الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى العوالي مما هو اعلى منها في
درجة واحدة في الحضور كما مرت الاشارة اليه سابقا ومنه ثم تكلف التغير في حضور الاشياء
الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب تعالى متعذرا بان هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات
ولا في العلم الكمالي الذاتي بل التغير انما يكون في النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل ذلك مثل
من اطلع على ما في كتابة ثم ترك النظر الى صفحة بعد صفحة فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بتجدد
تلك الالتفات هذا والعجب مما ذكرناه او لا فيه ثبت وتحقق من تضاعيف ما ذكرنا ان القول
باثبات الصور للواجب تعالى مرتسمة ومنقوشة فيه قول فاسد ورأي سخيف وتجاسر في حق المبدأ
الاعلى جل كبرياؤه عن ذلك وعلى علوا كبيرا واما مذهب الشيخ الاشراق ومتابعيه في علمه تعالى
فليعلم انه اقرب الى الحق من الاقوال السابقة واقلها مفسدة وهو اثبات العلم له تعالى على نحو

الاشراق مبناها على ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية كانت مستمرة كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها ونفوسها او غير مستمرة كما في القوى الحيوانية النطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى بمحض اضافة اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلا يحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره واحد وعلمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غير هذه القاعدة ونوريته نفس قدرته فان النور فياض لذاته بمعنى ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس حضورها لديه فله اضافة انفعالية الى جميع الاشياء فقط بها يصح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق وهذا مذهبه في علم الله تعالى وبيانه على ما جرى بينه وبين المشائين في الخلسة الملكوتية انما ياتي بان يبحث الانسان اولا في علمه بذاته وعلمه بقواه والاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم منه ان علم المبدأ الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية اذ قد تحقق ان النفس غير غايبة عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يزيد على ذاتها والا لم يشر الى ذاتها بانا اذ كل صورة زائدة عليها وان كانت قائمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة ذهنية وان تخصصت بمجموع كليات فهي لا يمنع لذاتها الكلية المطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصور زائدة عليها مرتسمة في النفس لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص وقواها الخاصة وهو ليس بمستقيم فانه ما من انسان الا وهو يدرك بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس يستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من التشخيصات وتستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية سبيل الى مشاهدة ذاتها العدم حضورها عند نفسها فان وجودها في نفسها وجودها لمحلها لا لنفسها كما مر بيانه كيف والوهم ينكر نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجد اثارها فاذا لم يكن للوهم الذي هو رئيس ساير القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه وادراك القوى الباطنة فكذلك حال ساير المدارك الجزئية فالمدارك للقوى الخادمة و

والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة عن تلك الجزئيات انما هي النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى في ذلك لاستقلالها وتجردها وكونها من عالم الامر وافق التاثير ولتسلطها على البدن وقواه لكونها مؤثرة فيها بالتحريك والتدبير وكلما كانت اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواها كان ادراكها اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور صور الادراكية لها اقوى ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها كما على بدنها لادركت ايضا بمجرد الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياج الى قبولها الصورة عنها ذلك الشيء وانفعالها فالقبول جهة النقص والقهر جهة الشرف ونحن انما احتجنا الى الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب وغيرها لان ذواتها كانت غايبة عنا فاستحضرنا صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا كحضور الاتنا لما احتجنا الى صورة فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غايبة عن ذاتها ولا عن قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها الجرمي مختف عليها لكونها نورا لذاتها فالوجود البحت المتمجد الواجب اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس عن شوبها بالقوة وله اضافة الجاعلية التامة الى ما سواه وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع لاجرم يعلم ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحلها وما يتمثل لها بمجرد الاضافة المبدئية والاحاطة الشهودية فكما ان علمه بذاته لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائدة على حضور ذواتها والعقول القادسة والذوات الجرمية سواسية الحضور لديه والمثول بين يديه بذواتها واعيانها الحضور عقليا نوريا وايضا قد سبق ان كل ما هو كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود يجب له تعالى واذا صح العلم الاشراقي لا بصورة واثر بل بمجرد اضافة خاصة للنفس فهي واجب الوجود اولى والتم فيدرك ذاته لا بامر زائد على ذاته ويعلم مصنوعاته بظهور ذواتها وهو العلم الاشراقي الشهودي قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان من لم يكن الرؤية عنده بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع عنها يلزمه ان يعترف بان الابصار بمجرد مقابلة المستنير للعضو الباصرة فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن اضافته تعالى لكل ظاهر ابصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب تكثرا في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته كما ترى فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء

الفن الاول في الربوبيات

ولا في الارض فهذه هي الطريقة للشيخ الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكيا وثاقتها وعظم شانها
في اسلوب المباحثة من دون الرجوع الى الامور المقربة للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه
وبعد ان قرر هذه المسئلة المهمة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة التي هي قرة عين الحكما اورد
على نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل منه فينا اثر فحالنا قبل ذلك العلم وبعده
واحد فما كنا ادركناه وان حصل فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ثم اجاب
عنه بان ذلك انما يصح في العلم الارتسامي واما العلم الحضوري الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد
من حصول شيء للمدرك مما لم يكن حاصلا له قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير
افتقار الى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصورية وتقسيم العلم في اوايل المنطق الى التصور
والتصديق انما هو في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشيا التي يكفي
في العلم بها مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من المدركات التصورية والتصديقية والمشاؤن
وغيرهم لما لم يتيسر لهم ما تيسر للشيخ الالهي ولم يظفروا بهذه القاعدة العظيمة تراهم صاروا
كالمبهوتين في علم الله تعالى فمنهم من نفاه وضل ضلالا مبينا ومنهم من جعله صورا معقولة قائمة
بذواتها ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات والشيخ الرئيس لما كان العلم بالغير عنده بالصور
العقلية تراه في كتاب الشفا متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي بها علم
واجب الوجود تعالى لا يجوز ان يكون في ذاته لئلا يتكثر ذاته الواحدانية وتارة يجعلها في بعض
الموجودات وتارة يقول فيكون في صقع من الربوبية ولا يفهم ما هذا الصقع الذي فيه صور
جميع الموجودات وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم تكثر لانها كثرة
خارجة عن الذات لاحقة لا داخلة في حقيقته ولما نقض الشارح كتاب الاشارات وهو العلامة
الطوسي ره ان اثبات الصور في ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل جاء بطريقة اخرى
لتصحيح مسئلة العلم فقال العاقل لا يفتقر في ادراكه لذاته الى صورة غير ذاته التي هو بها هو كذلك
لا يفتقر في ادراكه لما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي بها هو هو
واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقلها بذاتها لا بصورة اخرى

المقالة الثانية في صفات الواجب

لامتناع تضاعف الصور الى غير النهاية فاذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن
شرط كل ما يعقل ان يكون المدرك محلا للصور المعقولة فانك تعقل ذاتك مع انك لست
بمحل لها بل محلا لها من شروط حصولها لك الذي هو مناط عقلك بها فان حصلت تلك
لك على جهة اخرى سوى الحلول لعقلتها من غير حلول فيك فاذن المعلولات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها بانفسها لا بحلولها فيه واذا عرفت
هذه المقدمة فاعلم ان الواجب لذاته لما لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته مغايرة بل كان عقله
لذاته هو نفس ذاته كذلك لا تغاير بين وجود المعلول الاول وبين تعقل الواجب لذاته عقله
لذاته علة عقله لمعلوله الاول كما ان ذاته علة ذات المعلول الاول فكما حكمت باتحاد العلتين
فاحكم باتحاد المعلولين فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب لذاته من غير افتقار
صورة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد عرفت ان كل مجرد تعقل ذاته وغيره
من المجردات فالجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي
تعقل واجب الوجود ايضا ولا موجود الا هو معلول للواجب تعالى كانت صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه فاذن لا
يعزب عنه مثقال ذرة في السما ولا في الارض من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة قال اذا
تحقق هذا الاصل وبسط ظهر لك كيفية احاطته تعالى بجميع الموجودات الكلية والجزئية و
ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فهذا ما ذكره هذا التحرير وانت اذا تاملت هذه
الطريقة تاملا شافيا وجدتها قريبة من طريق الشيخ الالهي التي يقول بصحتها كل من سلك سبيل
الله وكوشف بانوار الالهية لكن تخالفها هذه الطريقة بجعل علوم المجردات بالاشيا بحصول صور
الاشياء فيها ثم بجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناط العلم لله تعالى بالاشخاص المادية
والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق وانت قد عرفت من طريقة الشيخ ان الجواهر العقلية
يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية

من غير الاحتياج الى ان يكون فيهما صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان يدركها بالصور الحاصلة في المبادي العقلية وبالجملة فمسلك هذا الحكيم اصلح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعده طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنهما غير تامتين بادني نظر كما نعلناه بل ارتسام صور الموجودات الكلية في العقول الفعالة والنفوس العالية يرتبط عنده واستدل عليه في حكمة الاشراق بما حاصله ان انتقاش المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها فيلزم انفعال العالي عن السافل وهو غير جائز او عما فوقها بان يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض اخر فينتهي الى ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الحق تعالى بل تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام العجيب الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن الباري تعالى وقد امتنع ان يكون على مجرد البخت والاتفاق اجاب بان وقوعها عنه بسبب جودة الترتيب الاتم الواقع بين المجردات العقلية والنسب اللازمة عنها فان للعقول عند شيخ الاشراق كثرة وافرة غير محصورة بل على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاصنام مع هيئاتها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال لتلك الارباب النورية ونسبها المعنوية عنده وبالجملة فمسلك هذا الحكيم اصلح من المسالك في كيفية علم الواجب بالحق وبعده طريقة علامة الطوسي في الوثاقة لكنهما غير تامتين بادني نظر كما نعلناه فان قلت على كل واحدة من هاتين الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء عنه تعالى باختياره قلت للعلم الفعلي عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومتقدما عليه تقدما ذاتيا كما اذا اراد بناء بيت فتصور اولا صورته فقد احدث البناء او صورة ذلك البيت في ذهنه ثم وجد مثلها في الخارج على وفق تصوره الثانية ان يكون العالم بما هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم بالصورة الاولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها ليست معلومة بصورة اخرى بل نفس حصولها عنه في ذهنه نفس معلوميتها له كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها

فالعلم بالصورة هناك حصولا وبالعين هنا حضورا كلاهما علم فعلي والمعلوم معلوم بالذات والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكن المعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول لفاعل يصدر عنه فعله عن ذاته مع علم مكتسب زائد على ذاته وفي هذا الشق يصدر عنه فعله عن نفس ذاته بما هو ذات عالمة فالمبدأ الاعلى اوجد المعلول الاول على ان في حال ايجاده علمه لانه تعالى علمه فاوجده حتى يلزم تكرر التعقلات الموجب للتسلسل في الارتسامات او في الوجودات ولا انه تعالى اوجده فعلمه ليلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده عاقلا له اي نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدأ الاعلى له عين العلم به وكذا حكم البواقي من الممكنات فعلمه تعالى بالاشياء حضوري فعلي ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا لان الاقتضاء الذي للشيء ان كان مع شعوره بالشيء المقتضى فهو ارادة لا ان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشي من نفس ذات العالم كاف في كونه اراديا ومجرده يتبع الاختيار ولا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية والعاقلية عندهم على التجريد عن المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية معقولة بانفسها الا للصور المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعاقل من اليها علاقة وجودية وتسلط على قهري في علم احتجاب فاذا تحقق ما ذكر يكفي العاقلية بمجرد الاضافة الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا اشير بما يوجد في كلام بعضهم ان الشيء المادي والزماني بالنسبة الى المبادي غير مادي ولا زماني يعني يرتفع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الخفاء والغيبة فقد علم تماما ما ذكرناه في طريقة الاشراق انها اسد الاقوال المذكورة في كيفية العلم الاول تعالى بالاشياء ولها قصور من جهة ان مناط العلم الاول تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم يكن له علم كمالي لشيء ثابت له تعالى في حد ذاته بل يكون ذوات المجعولات المعقولات صورا علمية له وعالميته تعالى اضافة الشهودية ولا شك ان وجود الممكنات واضافة الحق الاول اليها انما يكون بعد مرتبة ذاته تعالى فلا يكون الواجب تعالى في مرتبة ذاته عالما بشيء غير ذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيه شر عظيم واما القول بان الله تعالى يعلم جميع الاشياء بعلم واحد هو ذاته تعالى فبيانه ان الواجب الوجود لما كان عالما بذاته وذاته سبب لصدور جميع الاشياء

يجب ان يكون عالما بجميع الاشياء علما متحققا في مرتبة ذاته متقدما على صدورها الا في مرتبة صدورها والا لم يكن عالما بالاشياء باعتبار ذاته بل باعتبار ذوات الاشياء فلا يكون له علم بالاشياء يكون ذلك العلم صفة كمال في حقه تعالى وهو محال فزعموا ان علمه تعالى بمعلولاته منطو في علمه بذاته كما ان علمه تعالى بذاته هو ذاته فكذا علمه بمعلولاته فاذا كان ذاته علة لوجود ما عداه فعلمه بما عداه كل فعلمه بها يكون فعليا ويرد عليه انه كيف يكون شيء واحد بسيط في غاية الوحدة والبساطة صورة علمية لاشياء مختلفة متكثرة فهذا نسلم قاعدتهم ان العلم بالشيء يجب ان يكون متحدا بالمهية مع ذلك الشيء وكيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم وانها لم توجد بعد اصلا وهي هذا الامتياز المعدومات الصرفة واجيب عن الاول بانه كان بالصورة العلمية المخصوصة بشيء يتميز ذلك الشيء كان بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك الشيء لان المقتضى باقتضائه يتميز ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وان الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كانت علما به كذلك المقتضى الذي يتميز به الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به كذلك المقتضى الذي يتميز به الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما ظاهرا به ولما كان المقتضى لجميع الاشياء على ما هو عليه في الواقع امرا واحدا يتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما عداها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد بحيث اذا حصل عند المدرك كان علما بكل واحد منها فحينئذ يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا ورد بعض المحققين بقوله لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بخصوصه مبنيا على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك مستبعد جدا اذ الصورة عين مهية المعلول على ما هو التحقيق او شبح ومثال له على مذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليست العلة حقيقة المعلول ولا مثالا له محاكيا عنه فقياسه على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق وعن الثاني بان ذاته تعالى علم اجمالي بالاشياء بمعنى انه علم بخصوصياتها لا على وجه التميز فان الخصوصية شيء والتميز شيء آخر والاول لا يوجب الثاني

العلم

ويرد انا نعلم بديهة انه لا يمكن ان يعلم معلومات متباينة الحقائق بخصوصياتها بحقيقة واحدة متباينة لجميعها وان فرضنا انه لم يتميز بعضها عن بعض في نظر العالم وفي كثير من كتب هذا الفن

فردوا كيفية تعقله للاشياء بما ذكرناه من انطواء العلم بالكل في علمه تعالى بذاته كانطواء العلم بلوازم الانسان في العلم بالانسانية وربما اوردوا مثالا تفصيليا وقسموا حال الانسان في علمه ثلثة اقسام احدها ان يكون علوما تفصيلية زمانيا على سبيل الانتقال من معقول الى معقول على التدريج ولا يخلو من مشاركة الخيال بل يكون تعقله مع حكاية خيالية بحيث يتحد الادراكان بنحو من الاتحاد كما اذا ابصرنا شيئا وحصل منه في الحس المشترك صورة اتحد الادراكان ولا يتميز لنا ما يحصل في آلة البصر وما يحصل في الحس المشترك الا بوسط وثانيها ان يكون له ملكة تحصل من ممارسة العلوم والافكار يقدر بسبب حصول تلك الملكة على استحضار الصور العقلية متى شاء بلا تجشم كسب جديد وان لم يكن علومه وادراكاته حاضرة عنده بان يكون نفسه وان حصل لها تصور الاشياء معرضة عنه اذ ليس في وسعها ما دامت في دار الجسد ان تعقل معا الاشياء دفعة واحدة لما ذكرنا سابقا من مشاركة الخيال والخيال لا يتخيل الاشياء معا وهذه حالة بسيطة نسبتها نسبة واحدة الى كل صورة يمكن حضورها لصاحب هذه الملكة ولا شك ان الانسان في هذه الحالة ليس عالما بالفعل فلا يكون الصور حاصلة له بالفعل ولكن له قدرة الاستحضار فيكون عالما بالقوة وثالثها يكون بحيث يورد عليه مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثم ياخذ بعده في التفصيل شيئا فشيئا حتى يملي منه الاسماع والاوراق فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقينا انه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل بعد في ذهنه ترتيب الجواب ثم يخوض في الجواب مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فهذا العلم الواحد البسيط خلاق لتلك التفاصيل وهو اشرف منها فقالوا انما علم الواجب الوجود بالاشياء وانطواء الكل في علمه على هذا الطريق واجاب المحقق قال بعد ما بينوا الوجوه الثلثة ان ذلك العلم بالشيء على الوجه الثالث ليس بالقوة الا انه قوة قريبة من الفعل بان لصاحبه يقينا بالفعل بان هذا حاصل بالفعل عنده اذا شاء علمه فهذا اشارة الى شيء بانه معلوم ومن المحال ان يتيقن حال الشيء الا وهو من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقن ان هذا مخزون عنده فهو بهذا النوع البسيط معلوم له قد يريد ان يجعله معلوما بنحو آخر وهذا العلم البسيط هيئة تحصل للنفس لا بذاتها بل من عند مخرج العقل من القوة الى الفعل يحصل بها يلزم للنفس التصور التفصيلي والعلم الفكري فالاول هو القوة العقلية من النفس

الفن الاول في الربوبيات

المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس هذا كلامهم ويرد عليهم
ان ما يستفاد من ظاهر هذا الكلام ليس الا ان المجيب في تلك الحالة عالم بالفعل بان له قدرة على شئ
دافع لذلك السؤال فما حقيقة ذلك الشئ فهو غير عالم به ولذلك الجواب حقيقة وماهية وله
لازم وهو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم فهي حالة بين الفعل
المحض الذي هو العلم بالمعلومات مفصلة وحصول الامر المسمى بالملكة فهي حالة بين الحالتين
وكيف يتصور كون شئ واحد لا سيما اذا كان في غاية الوحدة والبساطة كذات الباري جل ذكره
علما بامور مختلفة الذوات متباينة الهويات بخصوصها فانه لا يمكن ان يكون تلك الامور معلومة
بالذات والا يلزم تمايز المعدومات اللهم الا ان يكون معلومة بالعرض فالمعلوم بالذات ذلك
الامر الواحد البسيط كالعلم بافراد الانسان من مفهوم الكلي وكالعلم بالفروع من العلم بالاصل
لا كالعلم باجزاء الحد من العلم بالمحدود فان الحد والمحدود متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا حيث
تقرر ان التفاوت بالاجمال والتفصيل انما يكون بنحو من الادراك فقط لا بامر زايد في المدرك
ولئن سلم هذا في العلم الاجمالي الذي شاهده المجيب المذكور فكيف يسلم كون الذات المقدسة الواحدية
بالنسبة الى معلوماته كالحد بالقياس الى المحدود واما قول من زعم كون علمه تعالى بحسب مرتبة
ذاته ببعض الممكنات كالعقل الاول تفصيليا وببعض اخر كما سواه من الممكنات اجماليا ويكون علمه
بكل معلول علما تفصيليا سابقا على وجوده هو ذلك المع بنفس ذات المع السابق عليه بان يعلم المعلول
الثاني علما فعليا تفصيليا بنفس ذات المع الاول وهكذا ولا يجب ان يكون علمه التفصيلي بجميع
الموجودات في مرتبة واحدة بل يجوز ان يكون بالتقدم والتاخر فاعترض عليه اما اولا فبانه
يلزم احتياج الواجب في العلم التفصيلي باكثر الاشياء الى ما سواه واما ثانيا فبانه يلزم عليه التجدد
في علمه والانتقال من معلوم الى معلوم على نحو شان العلوم النفسانية ويمكن الجواب عن الاول
بان توقف علمه التفصيلي الذي هو امر مباين لذاته تعالى وليس صفة كمالية لذاته تعالى على شئ اخر
ليستند الى ذاته ليس بمحذور عندهم كما ان صدور بعض الموجودات عن الواجب يحتاج الى صدور
بعض اخر عنه وليس هذا احتياجا منه ممتنعا عليه بل هذا في الحقيقة احتياج اليه لا الى غيره كما
لا يخفى وعن الثاني بان هذا ليس انتقالا زمانيا بل ترتيبيا عقليا والانتقال من معلوم الى معلوم

بعلم المعلول الاول علما تفصيليا قبل وجوده بنفس ذاته المقدسة

المقالة الثانية في صفات الواجب

اذا لم يكن بحسب الزمان فهو غير ممتنع عليه تعالى كما في طريقة الشيخ الرئيس ومواقفيه في علمه انما الحق
التغير الزماني فيه كما في طريقة بعض المتكلمين وابي البركات البغدادي واما ثالثا فبانه يلزم على هذا
على هذا التقدير كون ذاته المقدسة متحد الهوية مع المع الاول لاتحاد العلم التفصيلي مع المعلوم واما رابعا
فلزوم كون شئ واحد صورة علمية لشيئين متباينين في غاية التباين من حيث كون ذاته تعالى علما
تفصيليا بذاته المقدسة وبذات المع الاول واما خامسا فبورود مفاسد القول السابق عليه على وجه
اشد كما لا يخفى فهذه جملة من الاقوال المحتملة في كيفية علمه تعالى بالاشياء وما يرد على كل واحد منها مع
ما في وسعنا من التمحيص عنه والاصلاح له والتنقيح اياه والمزيد على ما ذكر فيه فقد حان حين ان نعين ما هو
الحق والصواب عند اهل الحقيقة من ذوي الالباب ونشير ان يكون مما ذهب اليه البارعون في العلم
من الحكماء وانطبقت عليه رموزات الفلاسفة من القدماء ووافقه اسرار العرفاء من الاولياء فاقول
وروح القدس نفث في روعي ان الواجب تعالى لما كان مجردا عن المادة والقوة والاستعداد في
غاية التجرد فيكون عقلا وعاقلا ومعقولا بالوجه الذي عرفته ولما كانت الممكنات باسرها مستندة
اليه على الترتيب النازل منه والصاعد اليه من العقول والنفوس والاجرام الفلكية والعنصرية البسيطة
منها والمركبة مع اعراضها اللازمة والمفارقة بحيث لا يقدح صدور هذه الكثرات والمركبات في وحدته
الحقة وبساطته الصرفة كما سيأتي لجميع الموجودات في سلسلة الحاجة ينتهي الى ذاته وذاته علة تامة
لها ولعللها ونسبته الى الجميع سواء كانت مفارقات او ماديات نسبة واحدة ايجابية عقلية واجبية
فيه جهة امكانية ولكل شئ وان كان من الحوادث الزمانية بالنسبة الى ذاته الذي هو فعلية صرفة
نسبة وجوبية وامكانه انما هو بالقياس الى ذاته وبالقياس الى قابل ذاته وبالجملة فما عليته وقيوميته
لا يكون في شئ من المراتب بحسب القوة وكذا علمه بشئ من الامور الممكنة الوقوع ليس ظنا لان اسباب
وجوب الممكن ينتهي اليه وهو يعرف الممكن باسبابه التي بها يجب وجوده وفي كلامهم تنبيهات
على هذا المعنى وتصريحات به لا نطول الكلام بذكرها واذ قد علمت ان الواجب تعالى يعلم ذاته
بذاته وذوات مجعولاته العينية بذواتها بما مر ذكره وان الاضافة القيومية الى الاشياء هي
بعينها اضافة النورية الشهودية كما يقتضيه ذوق الاشراق فنعلم انه كما ان كماله في ايجاده الاشياء
هو بكونه من تمامية الوجود وفرط التحصل على نحو يفيض عنه جميع الموجودات والخيرات لا باعتبار

اليه وافاضته لها اى هذا المعنى النسبى اذ هى فى مرتبة متاخرة عن مرتبة وجوده ومجده وعلوه
بل الغاية فى الافاضة منه والايجاد هى نفس ذاته المقدسة وهو غنى فى ذاته عما سواه فكذلك
كماله فى علمه ليس بنفس حضور ذوات الاشيا او صورها عنده حتى يكون بحيث لو لم يكن ذواتها
العينية او صورها العلمية فى مرتبة ذاته تعالى بل يكون فى مرتبة متاخرة عن ذاته كما هى عليه فى
الواقع لزم كونه فاقد الكمال فى مرتبة ذاته واجدا له فى مراتب متاخرة عنها فيلزم استكماله بغيره
بعد نقصه فى حد ذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل كماله العلى كونه فى العاقلية على غاية
يستتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته بناء على ان معلولاته من حيث انها معلولاته معقولاته و
بالعكس بلا تفاوت بالذات او بالاعتبار وانما التفاوت فى اللفظ وبحسبه يقع التاخير والتقدم
فى التعبير لا فى المعبر عنه فاذا كان معقولية ذاته مبدا لمعقولية سائر الاشيا وانكشافها لديه كما
ان وجوده مبدأ لوجودها مرتبطة به منتسبة اليه على الترتيب السببى والمسببى وكان ترتيبها
الوجودى الصدورى هو بعينه ترتيبها العقلى الشهودى كان ذاته تعالى علما بجميع الموجودات
وذاته تعالى اولى بان يسمى علما بالموجودات العينية من الصور الحاصلة عنها فى الاذهان لان
معلوميتها بالصور يكون معلومية بالعرض كما سبق ومعلوميتها بسبب معلومية ذاته بذاته
الذى هو مبدأ لوجودها على نعت الانكشاف والظهور لديه وصدورها على وصف المثول
بين يديه يكون معلومية بالذات كما قررنا ولا شك ان ما يعلم به الشئ بالذات اولى بان يسمى
علما به من الشئ مما يعلم به ذلك الشئ بالعرض فهى علم بالكل كثرة حاصلة بعد الذات والكل
بكثرته منكشف له بوحدته وبذاته يعلم جميع الموجودات لا بغيره فذاته علم بجميع الاشيا هذا غاية ما
تيسر لنا فى هذا المطلب بحسب النظر البحثى والسلوك الفكرى وحق الوصول الى هذا المطلب الشريف
العالى يحوج الى سلوك طريقة الابرار من اصحاب الارتقا الى ملكوت ربنا الاعلى ليتخلص النفس عن
غشاوة الطبيعة على حدقة البصيرة وظلمة الهيولى الموجبة للعمى ويتاح لها شئ من انوار علوم الملائكة
والانبيا واذا تحقق على الامر ما ذكرنا فلا باس بان يسمى ذاته تعالى علما اجماليا بجميع الموجودات على ما يوجد
فى كلامهم من انه تعالى يعلم الاشيا بعلم واحد اجمالى قياسا على العلم الاجمالى والعقل البسيط المذكور
فى كتاب النفس اى الذى يكون مبدأ للمعقولات النفسانية المفصلة المتكثرة بعد محافظة تقدس ذاته

عن شوب القوة ومراعات الفرق بينهما من وجوه فصحة المقايسة انما هى باعتبار كون العقل
البسيط والعلم الاجمالى مبدا للمعقولات الكثيرة التفصيلية مع عدم اتحاده بها وكون علمه
الذى هو عين ذاته خلاقا لفيضان تفصيل الحقايق العقلية مع عدم اتحاده بها كما ظنه فرفوريوس
وقوم الا ان العقل البسيط الذى عندنا موجود فى عقولنا وهناك نفس وجوده ومعقولاتنا
المفصلة متجددة زمانية واردة علينا شيئا بعد شئ بعدية على التراخى وهناك مرتبة ذاتية
مجتمعة دهرية وللعقول البسيط هنا ليس علة تامة بل معدة لهذه التفاصيل والنفس قابلة لها
بخلاف ما هناك فعلى هذه الطريقة صور المعقولات عنده على وجه بسيط مقدس عن شوب
القوة والكثرة واشبه الامثلة فى هذا الباب قول بعض الحكما لو كان للاوليات وجود فى الاعيان
لا فى النفس لانها معان مجردة عن المادة لكانت نسبتها الى لوازمها كنسبة الاول الى معلوماته
فان قلت على ما ذكرته ايضا يلزم كونه تعالى فى مرتبة ذاته غير عالم بشئ من الموجودات الخارجية
قلت ان اردت بقولك انه غير عالم بغيره فى مرتبة ذاته ان ذاته فى مرتبة ذاته ليس بحيث ينكشف له
المعلومات فهو غير مسلم ولا هو فى نفسه صحيح فان كونه عاقلا للاشيا عين ذاته وان كان كون
الاشيا معقولة له عين ذواتها وان اردت ان الممكنات المعلومة له ليست وجوداتها العينية
وصورها العلمية واقعة فى مرتبة وجوده او داخلة فى قوام ذاته فهو مسلم ولا يصح غير ذلك فان كل
ما هو معقول له فهو معلول له سوى نفس ذاته المقدسة والمعلول كيف يساوق العلة فى رتبة الوجود
او يتقدم عليها وكما انه لا يلزم من ايجاده تعالى للاشيا كون وجودها فى مرتبة ذاته بل كونه بحيث
يقع وجوده وايجاده وجود الاشياء وصدورها عنه فكذلك لا يلزم من عاقليته لها كون
صورها العقلية فى مرتبة ذاته بل كونه بحيث يلزمها اضافة العالمية لا غير والله اعلم بحقيقة
الامر

فصل فى مراتب علمه بالاشياء

وهى العناية والقضاء والقدر والقلم واللوح ودفتر
الوجود فالعناية على ما يراه المشاؤون ومن يحذو حذوهم كالمعلم الثانى والشيخ الرئيس و
تلميذه بهمنيار نقش زائد على ذاته حال فى ذاته هو انه وهى عبارة عن علمه تعالى بما عليه الوجود من الاشيا
الكلية والجزئية الواقعة فى النظام الكلى على الوجه الكلى المقتضى للخير والكمال على وجه الرضا المؤدى
لوجود النظام على افضل ما فى الامكان واتم تادية ومرضيا بها عنده تعالى على راى من لا يثبت

صور انى ذاته تعالى زايدة عليه كالرواقيين واصحابهم سيما الشيخ الالهى فى حكمة الاشراق فكون
ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشيا معقولة له مشاهدة عنده مرضيا الديه فليس لها محل
بل هو علم بسيط قايم بذاته مقدس عن شايبة كثرة وتفصيل محيط بجميع الاشيا خلاق للعلوم
التفصيلية التى بعده وهى ذوات الاشياء الصادرة عنه تعالى بطبايعها وتشخصاتها على انها
عنه لا على انها فيه والقضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بابداع البارى اياها
فى العالم العقلى على الوجه الكلى بلا زمان والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات
فى العالم النفسى على الوجه الجزئى مطابقة لما فى موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها
وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعينة وليشملها العناية الاولى الالهية شمول القضا للقدر
والقدر لما فى الخارج لا ان العناية لا محل لها على ما هو التحقيق ولكل من القضا والقدر
محل ومجليها القلم واللوح وبيان ذلك ان عناية البارى اقتضت اول ما اقتضت جوهرا
قدسيا يسمى بالقلم الاعلى والعقل الاول والروح الاعظم والملك المقرب والممكن الاشرف كما
به الاحاديث النبوية ونطقت به الحكمة الالهية وبتوسطه جواهر قدسية واجراما سماوية مع نفوسها
وعناصر جسمية مع قواها الطبيعية على ما اشير اليه فى الكتب الحكمية وسيجئ فى هذا الكتاب ايضا
وتلك العقول القدسية انوار قاهرة مؤثرة فيما تحتها من النفوس والاجرام بتاثير الله تعالى
فعاهريتها التى هى تاثيرها فى غيرها ظل لقاهريته تعالى واثر من اثار جلاله وقدرته كما ان نوريتها
التى لا يزيد على ذواتها المعترف من لمعات وجهه جماله وبهذا الاعتبار يسمى الملئكة المقربين وعالمها
عالم القدرة وكما يفيض منها صور الاشيا وحقايقها باضافة الحق سبحانه فكذلك يفيض منها صفاتها
وكمالاتها الثانوية التى بها تجبر نقصاناتها فبهذا الاعتبار او باعتبار انها تجبرها على كمالاتها او
التوجه اليها عند فقدانها وحفظها عند حصولها ما امكن يسمى عالم الجبروت وهى صورة صفة
جبارية الله تعالى ومعلوم من ان صور جميع ما اوجده الله تعالى من ابتداء العالم الى اخره حاصلة
فيها على وجه بسيط مقدس عن الكثرة التفصيلية وهى صورة القضا الالهى فمحل عالم الجبروت و
هو المسمى بام الكتاب بهذا الاعتبار كما قال الله تعالى وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم وبالقلم
باعتبار افاضة الصور منه على النفوس الكلية الفلكية قال الله تعالى اقرأ وربك الاكرم

الذى علم بالقلم وكلما يفيض علينا من العلوم الحقة انما يفيض عن ذلك العالم ولا شك ان تلك
الجواهر التى هى خزاين علمه مفاتيح غيبه كما قال الله تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه وقال الله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو متعالية عن تعلق الزمان مقدسة عن التغير والنقصان فالقضا
كذلك وكما ان العالم العقلى المعبر عنه بالقلم محل القضا فالعالم النفسانى السماوى محل قدره تعالى
ولوح قضائه اذ كل ما جرى فى العالم وسيجرى مكتوب مثبت فى النفوس الفلكية فانها عالمة بلوازم
حركاتها كاينة فى موضع عمر فكما ينسخ بالقلم فى اللوح نقوش حسية كذلك ارتسمت من عالم العقل فى
عالم النفوس صور معلومة مضبوطة بعللها واسبابها على وجه كلى فتلك الصور هى قدره تعالى و
محلها هو عالم النفوس الكلية التى هى قلب العالم الكلى عند الصوفية محل القدر واللوح القضائى ثم
ينتقش منه فى القوى المنطبعة الفلكية نقوش جزئية متشخصة باشكال وهيئات معينة مقارنة
لاوقات واوضاع معينة من لواحق المادة على ما يظهر فى الخارج كما فى قوله تعالى وما ننزله الا
بقدر معلوم وهذا العالم هو عالم الخيال الكلى وعالم المثال وهو لوح القدر كما ان ذلك العالم
الذى هو عالم النفوس الناطقة الكلية لوح القضا وكل منهما لاشتماله على صورة الوجود كله كتاب
مبين على ما قال سبحانه ولا حبة فى ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين الا ان الاول
لوح محفوظ هو ام الكتاب والثانى كتاب المحو والاثبات على ما قال سبحانه يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب فحصول المعينة المقيدة بوقتها المعين هو قدر الشئ المعين الخارجى الضرورى
الوجود عند تحقق وقته كما قال وما ننزله الا بقدر معلوم وهذا العالم اى عالم لوح القدر هو
عالم الملكوت العالم باذن الله تعالى المسخرة بامره المدبرة لامور العالم باعداد المواد وتهيئة الاسباب
ثم ان وجود تلك الصور الجزئية فى موادها الخارجية التى اخر مراتب علمه تعالى كلمات الله التى
لا تنفد ولا تبيد مع اعراضها اللازمة والمفارقة التى بمنزلة الحركات الاعرابية والبنائية والمادة الكلية
المشتملة عليها هى دفتر الوجود والبحر المسجور المملو بالصور كما اشير فى الصحيفة القرانية بقوله تعالى
لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا فهذه العوالم
كليتها وجزئيتها كلها كتب الهية ودفاتر سبحانية لاحاطتها بكلمات الله التامات فعالم العقول القدسية
والنفوس الكلية كلاهما كتابان الهيان وقد يقال للعقل الاول ام الكتاب لاحاطته بالاشياء اجمالا

الفن الاول في الربوبيات

وللنفس الكلية الفلكية الكتاب المبين لظهور معانيها تفصيلا وللنفس المنطبعة في الجسم الكلي كتاب المحو والاثبات وقد لوحنا اليك ان الانسان الكامل كتاب جامع لهذه الكتب المذكورة لانه نسخة العالم الكبير كما قال العالم الرباني السبحاني حكيم العرب والعجم

دوائك فيك ولا تشعر وداؤك منك ولا تبصر
وانت الكتاب المبين الذي باياته يظهر المضمر
وتزعم انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر

فمن حيث عقله كتاب عقلي يسمى بام الكتاب ومن حيث نفسه الناطقة كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث روحه النفسانية التي في قلبه كتاب المحو والاثبات فهي الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسها ولا يدرك اسرارها ومعانيها الا المطهرون من الحجب الظلمانية وما ذكر من الكتب ولا انما هي اصول الكتب الالهية واما فروعها فكل ما في الوجود من العقل والنفس والقوى الروحانية والجسمانية وغيرها الا انها مما ينقش فيها احكام الوجودات اما كلها او بعضها سواء كان مجملا او مفصلا واقل ذلك نقش الاحكام فيها **تكميل** اذ قد تحققت ان كونه تعالى عالما بذاته وعالما بجميع معلولاته بناء على ان العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم التام بالمعلول وقد بين ان العلم بالعلة اذا لم يكن نفسا زائدا على ذات العلة بل يكون نفس وجودها يلزم ان يكون العلم اللازم منه بالمعلول ايضا نفس وجود ذلك المعلول لا نفسا زائدا عليه فاذا كان كل صورة موجودة في الخارج سواء كانت عقلية او مادية ترتقي في سلسلة الحاجة الى مسبب الاسباب فيجب ان يكون نحو وجودها الخارجي بعينه هو نحو علم الباري جل ذكره بها ثم لما كانت الاشياء الزمانية والحوادث المادية بالنسبة الى الباري المقدس عن الزمان والمكان متساوية الاقدام في الحضور لديه والمثول بين يديه لم يتصور في حقه المضي والحال والاستقبال لانها صفة تتصف بها الحركات والمتغيرات كما ان العلو والسفل والمقارنة اضافات تتصف بها الاجسام والمكانيات فيجب ان يكون لجميع الموجودات بالنسبة اليه تعالى معلية صرفة وحضور محض غير زماني ولا مكاني بلا غيبة وفقدان الزمان مع تجدده والمكان مع انقسامه بالقياس اليه كالان والنقطة وسجلات السموات والارض الجامعة للازمنة والحركات المحدودة للامكنة والجهات والمواد المشتملة على كلمات الله تعالى مطوية في نظر شهوده دائما فانه تعالى ليس ينظر اليها على التوالي بل كل كلمة منها حتى يغيب عنه ما تقدم نظره اليه ونفقد ما تاخر

المقالة الثانية في صفات الواجب

عنه بل يكون نسبة احاطته الاشراقية القيومية الى جميع الحروف والكلمات العينية نسبة واحدة غير زمانية كما في القران المجيد ولا تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين هو دفتر الوجود **تنبيه وتمثيل** اياك ان تفهم من قلم الله ولوحه ما تفهم من قلم الانسان ولوحه الذين هما الة جماديتان بل هما لا يشبهان لهذين كما ان ذات الله تعالى وصفاته لا يشبهان ذات الخلق وصفاته وان صدق عليها مفهوم القلم الغير الماخوذة في تحديده كونه من خشب او قصب او حديد بل الناقش مطلقا ومفهوم اللوح الغير المعتبر في تحديده كونه من خشب او قرطاس بل مجرد كونه منقوشا فيه سواء كان النقش محسوسا او معقولا فالقلم الاعلى ملك الهي قدسي واللوح المحفوظ ملك نفساني مجرد والكتابة تصوير الحقايق وافاضتها والمثال المناسب لتعليمه تعالى الانبياء للتفهيم انما يتحقق ويعلم من النشاة الانسانية والفطرة الادمية التي هي كنسخة العالم فكما ان فعال الانسان من لدن صدورها منه وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها اربع مراتب لكونها اولا في مكمن عقله الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كانها غير مشعور بها ثم تنزل الى خيب قلبه اي مرتبة كونه نفسا عند استحضارها بالفكر واخطارها بالبال كلية وفي هذه المرتبة يحصل للانسان التصورات الكلية وكبريات القياس عند الطلب للامر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل والتعبير عن هذه المرتبة في الانسان بالقلب لاجل تقلبه وانتقاله من معلوم الى معلوم كما هو شان العلم النفساني ولاعتبار توجهه تارة الى العقل الصرف وتارة الى الحس ثم تنزل الى خزانة خياله متشخصة جزئية وهو موطن التصورات الجزئية وصغريات القياس ليحصل بانضمامها الى تلك الكبريات راي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم تتحرك اعضاؤه عند ارادة اظهارها فيظهر في الخارج كذلك فيما يحدث في العالم من الصور والاعراض فالاولى بمثابة القضاء ومحله بمثابة القلم والثانية بمثابة نقش اللوح المحفوظ والثالثة بمثابة الصور في السماء والرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية ولا شك ان نزول الاول لا يكون الا بارادة كلية والنزول الثاني بارادة جزئية تنضم الى الارادة الاولى فينبعث بحسب ملائمتها ومنافرتها راي جزئي يستلزم عزما داعيا الى اظهار الفعل فيتحرك الاعضاء والجوارح ويظهر الفعل وحركة الاعضاء بمنزلة حركة السماء وسلطان العقل

[Margin note, partly legible:] قوله ... التفصيل ... [illegible] ... بالمعلول

الفن الاول في الربوبيات

الانسانى فى الدماغ كما ان الروح الكلى فى العرش وظهور قلبه الحقيقى الذى هو النفس الناطقة فى القلب الصنوبرى من الانسان كظهور النفس الكلية فى فلك الشمس فهو من العالم بمنزلة القلب الصنوبرى من الانسان كما ان العرش منه بمنزلة الدماغ منا والله بكل شئ محيط

فصل فى قدرته تعالى القدرة صفة مؤثرة على وفق العلم والارادة فخرج منهما ما لا تأثير له كالعلم والارادة فى غير الواجب حيث لا تأثير لهما وان توقف تأثير القدرة عليهما ولا باس بعدم خروج علمه وارادته عن التعريف اذ هما من افراد المعرف لما علمت من احدية صفاته وعينيتها مع ذاته تعالى وخرج ايضا ما يؤثر لكن لا على وفق الارادة كالطبايع للبسائط العنصرية والمركبات الجمادية وهى فينا من الكيفيات النفسانية ومصححة للفعل والترك وقوة على الشئ وضده وتعلقها بالطرفين على السوية فلا يكون فينا تامة اذ مبادى افعالنا الاختيارية واردة علينا من خارج كالتصديق بترتب الفايدة او ما فى حكمه من الظن والتخيل وكالشوق والاجماع المسمى بالارادة والكراهة فاذن جميع ما يكون لنا من ادراك عقلى او ظنى او تخيلى وشوق وارادة ومشية وحركة يكون بالقوة لا بالفعل فالقدرة فينا هى بعينها القوة وفى الواجب تعالى هى الفعل فقط اذ لا جهة امكانية هناك فليست قدرته مندرجة تحت احدى المقولات بل هى كون ذاته تعالى بذاته بحيث يصدر عنه الموجودات لاجل علمه بنظام الخير فاذا نسب اليه الممكنات من حيث انها صادرة عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة واذا نسب اليه من حيث ان علمه كاف فى صدورها كان علمه بهذا الاعتبار ارادة والفاعل اذا تعلق فعله بمشيته كان قادرا من غير ان يعتبر معه شئ آخر من تجدد اغراض او اختلاف دواع او تفنن ارادة او سنوح حالات الى غير ذلك مما لا يليق بجناب القدس والجمهور غافلون عن ذلك فيظنون ان القدرة لا يكون الا لما من شانه ان يفعل وان لا يفعل واما من شانه ان يفعل دائما فلا يسميه الجمهور قادرا والحق ان الشئ الذى يفعل دائما ان كان فعله يصدر عنه بغير مشية فليس له قدرة بهذا المعنى وان كان يفعل بارادة الا ان ارادته لا يتغير اتفاقا او يستحيل تغيرها استحالة ذاتية فهو يفعل بقدرة والتغير فى المشية لا دخل له فى معنى القدرة فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء كان شاء ففعل دائما او لم يشأ فلم يفعل دائما والشرطية غير متعلقة الصحة بصدق كل من طرفيها بل قد يصح

ان يكون احد طرفيها او كلاهما ممتنعا يكذب فهذا المعنى غير صالح للنزاع بين الحكماء والكلاميين بل ما يصلح للنزاع بين الطائفتين هو كون مقدم الشرطية الاولى واقعا بل ضروريا ذاتيا ومقدم الشرطية الاخرى غير واقع بل ممتنع الوقوع امتناعا ذاتيا او ليس كذلك وهذا الاختلاف اختلاف فى شئ آخر غير مفهوم القدرة ومن فسر من المنتسبين الى الحكمة القدرة مطلقا بصحة الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل فقد اخطا من وجهين الاول انه يلزم ان يكون الفاعل بالطبع اذا لم يكن اقتضاؤه تاما بل كان مشروطا بشرط مفارق عن طبيعته فاعلا بالاختيار لصحة الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته من حيث هى بل فى نفس الامر لجواز عدم تحقق ذلك الشرط فيه واذا زيد عليه قيد كون التاثير والايجاد بالعلم والارادة فقد استغنى عن ذكر الصحة والامكان والثانى انه ان كان المراد صحة صدور الفعل عن الفاعل وعدم صحة صدوره عنه ما يساوق الامكان الذاتى للمفعول لزم ان يكون كل معلول مقدورا لان كل معلول ممكن الوجود لا ينفك عنه امكانه الذاتى ابدا وان كان المراد كون الفاعل ممكن الفاعلية وممكن اللافاعلية فهو انما يصح اذا كان الفاعل غير تام الفاعلية فلا يصدق التعريف على قدرة البارى عندهم اذ الواجب الوجود بالذات عندهم واجب الوجود من جميع الجهات فلم يكن هذا التفسير تفسير المطلق القدرة بل لقدرة الحيوان وما ذكره بعض العلماء من نواحى فارس فى التوافق بين التعريفين وصدق الاخير على ذات البارى تعالى من ان ايجاد العالم وعدمه ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التى هى عين الذات ليس بمستقيم لان حيثية ذات البارى هى بعينها حيثية جميع صفاته الاضافية كالرحمانية والرحيمية والرازقية واللطف والكرم وغيرها وكذا ما افاده بعض اجلة المحققين فى تصحيح التعريف الثانى على ذوق اهل الحكمة من عدم المنافاة بين امكان عدم العالم فى نفسه وامتناع عدمه بالنظر الى مشية الله تعالى فعدم صدوره ممتنع بالذات وان كان هو فى نفسه ممكن العدم محل بحث لان من فسر القدرة بصحة الصدور واللاصدور اراد به ما هو وصف القادر لا ما هو وصف المقدور وعليه كيف والامكان الذاتى للمقدور لا يجعل الفاعل مختارا والا لزم ان يكون كل فاعل وان كان بالطبع مختارا هف لان عدم كل ممكن فى ذاته ممتنع بالنظر الى علته الموجبة له فثبت ان تعريف القدرة مطلقا على ما يوافق

الصفات الكمالية كان حيثية الفاعلية والا فاعلية هى بعينها حيثية جميع

راى الفلاسفة القائلين بكون البارى تعالى تام القدرة والقوة لا يلحقه عجز ولا قصور
فى ذاته ولا فتور ودثور فى فعله المطلق من حيث كونه فعله المطلق هو كون الفاعل بحيث
يتبع فعله علمه اما على وجه الخير فيه كما فى الواجب تعالى او كونه متشوقا اليه ومؤثرا عنده كما فى
غيره ولما تحققت ان قيوم الكل انما يفعل الاشياء عن علمه الذى هو عين ذاته فهو فاعل
بالاختيار لا بالطبع تعالى الله عما يقوله الملحدون علوا كبيرا قال الشيخ فى الشفاء انه يعلم من ذاته
كيفية كون الخير فى الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده
ولا انها تابعة له اتباع الضوء للمضئ والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود وانه
عنه وانه عالم بان هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذى يعقله خيرا ونظاما او
ان شئت زيادة الانكشاف فاستمع **تنبيه تفصيلى** الفاعل على ستة اصناف الاول
فاعل بالطبع وهو الذى يصدر عنه فعل بلا شعور منه وارادة ويكون فعله ملائما لطبعه
والثانى فاعل بالقسر وهو الذى يصدر عنه فعل بلا شعور منه وارادة ويكون فعله على خلاف
مقتضى طبعه الاصلى والثالث فاعل بالجبر وهو الذى يصدر عنه فعله بلا اختيار بعد ان يكون
من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه وهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى كونها غير مختارة
فى فعلها والرابع فاعل بالقصد وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة بعلمه
المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام الدواعى او
الصوارف الى فعله وتركه واحدة الخامس فاعل بالعناية وهو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخير
فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير فى الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد
على العلم السادس فاعل بالرضا وهو الذى يكون علمه بذاته الذى هو عين ذاته سببا لوجود
الاشيا ونفس معلومية الاشيا له نفس وجودها عنه بلا اختلاف واضافة عالمية بالاشيا
هى بعينها اضافة فاعلية لها بلا تفاوت وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة فى كونها يفعل
بالاختيار فذهب جمع من الطباعية والدهرية خذلهم الله تعالى الى ان الواجب تعالى
فاعل بالطبع وجمهور الكلاميين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس ومتابعوه الى ان
فاعليته للاشيا الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة فى ذاته بالرضا وصاحب الاشراق

الى انه

انه فاعل بالمعنى الاخير اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى عليك بعد ان احطت الاصول
السابقة بان الواجب تعالى لا يجوز اتصافه بالفاعلية بالوجوه الثلثة الاول وان ذاته ارفع
من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه التكثر بل التجسيم وسيتضح لك زيادة ايضاح فهو
اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى اى التقديرين فهو فاعل بالاختيار لا بالايجاب كما سبق الا ان
الحق هو الاول منهما فان الاول تعالى كما حققناه يعلم الاشيا قبل وجودها بعلم هو عين ذاته
فيكون علمه بالاشياء الذى هو عين ذاته منشا لوجودها فيكون فاعلا بالعناية والله اعلم
فصل فى ارادته تعالى الارادة فينا شوق متاكد يحصل عقيب داع هو تصور الشئ الملايم تصورا
علميا او ظنيا او تخيليا موجب لتحريك الاعضاء الالية لاجل تحصيل ذلك الشئ وفى الواجب تعالى
لبرائته عن الكثرة والنقص ولكونه تاما وفوق التمام يكون عين الداعى وهو نفس علمه الذى
هو عين ذاته بنظام الخير فى نفس الامر المقتضى له لانه لما علم ذاته الذى هو اجل الاشيا بابلغ
علم يكون مبتهجا بذاته اشد الابتهاج ومن ابتهج بشئ ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ
من اجل انه يصدر عن ذلك الشئ فالواجب تعالى يريد الاشياء لا لاجل ذواتها من حيث ذواتها
بل لاجل انها صدرت عن ذاته تعالى فالغاية بهذا المعنى فى الايجاد نفس ذاته تعالى وكل ما كان
فاعليته لشئ على هذا السبيل يكون فاعلا وغاية معا لذلك الشئ ولو كانت اللذة فينا شاعرة
بذاتها وكانت مصدر الفعل عنها لكانت مريدة لذلك الشئ لذاتها لا لاجل كونه صادرا عن
ذاتها فكانت فاعلا وغاية معا وما وجد كثيرا فى كلامهم من ان العالى لا يريد السافل ولا يلتفت
اليه فى فعله والا يلزم ان يكون مستكملا به لكون وجوده له اولى من عدمه والعلة لا يستكمل
بالمعلول لا ينافى ما ذكرناه اذ المراد من الارادة والالتفات المنفيين عن العالى بالقياس الى السافل
هو ما يكون بالذات لا بالعرض فالواجب مفعوله وارادته لاجل كونه اثرا من اثار ذاته و
رشحا من رشحات فيضه لا يلزم ان يكون وجوده له بهجة وخيرا بل البهجة انما هى بما هو محبوب به
بالذات وهو ذاته المتعالية التى كل كمال وجمال رشح وفيض من جماله وكماله فلا يلزم من احبابه
تعالى وارادته له استكماله بغيره لان المحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته كما انك اذا احببت
انسانا فحبب اثاره لكان المحبوب لك فى الحقيقة ذلك الانسان لا ما قيل اثره

الفن الاول في الثوبيا

على الديار ديار سلمى اقبل ذا الجدار وذا الجدارا وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا قال الشيخ في تعليقاته ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود ثم كان ينتظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ومن هيهنا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر ومما يجب عليك ان تعتقد ان الواجب تعالى كما انه غاية للاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة لكماله ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها وشوق اليه ارادياكان او طبيعيا والحكماء الالهيون حكموا بسريان العشق والشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها والى هذا اشير بقوله سبحانه وان من شيء الا يسبح بحمده وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من التعليقات بان القوى الارضية كالنفوس الفلكية وغيرها لا يحرك المادة لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة بل الغاية في تحريكاتها كونها على افضل ما يمكن لها التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت فقد ثبت ان غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة في تحريكاتها لما دونها استكمال لها بما فوقها وتشبهها به الى ان ينتهي سلسلة التشبهات والاستكمالات الى الغاية الاخيرة والخير الاقصى الذي ليس عنده السالك وتطمئن به القلوب هو الواجب جل مجده فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا يعلم حقيقة كلامهم لا عشق للعالي الا لنفس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كفاعل التحريك في ان مطلوبه ليس ما تحته كالاين مثلا بل كونه على افضل ما يمكن له كما قال المعلم الثاني صلت السماء بدورانها والارض برجحانها وقيل في الشعر وذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق شكر **تنبيه** لما علمت ان علمه تعالى بالنظام الاوفق داع لصدور الموجودات عنه على وجه الخير والصلاح ظهر لك كذب قول الطباعية والدهرية من اوساخ الناس القائلين بان صدور الافلاك والعناصر وما فيهما من عظايم الامور وبدايع الفطرة ليس مبنيا على غايات ومنافع وحكم ومصالح وتبين ايضا فساد ما ينسب الى ذيمقراطيس

منها

ليصل اليها

المقالة الثانية في صفات الواجب

من القول بان وجود العالم عن الصانع على سبيل البخت والاتفاق ولما دريت امتناع الترجح من غير مرجح فلا تصغ الى الاشاعرة القائلين بصدور الفعل من القادر من غير مرجح يرجح وجوده على عدمه في الواقع او عنده متمسكين بامثلة جزئية فان عدم العلم بالترجيح الواقع من قدحي العطشان وطريقي الهارب مثلا لا يستلزم عدمه في الواقع من جهة اسباب خفية عنا توجب وقوع شيء في انفسنا يكون ذلك الشيء داعيا الثاني في فعلنا لا يوجب نفيه مطلقا كيف والعابث والنائم والساهي لا ينفك افعالهم عنها من غاية خيالية وان لم يكن عقلية او فكرية كتخيل لذة او زوال حالة مملة فان التخيل غير الشعور بالتخيل وغير بقاء التخيل في الذكر فلا ينبغي انكاره لاجل عدم انحفاظه في الذكر واذ قد علم ان الافاعيل الارادية لا تخلو عن غايات ودواع مرجحة فما خلق مخلوق بارادة جزافية خصوصا اذا كان من عظايم الامور كالافلاك والكواكب والانواع المحفوظة من البسايط والمركبات بنفوسها وطبايعها بل مع ابطال الدواعي والغايات وتمكن الارادة الجزافية كما عليه كثير من الكلاميين لم يبق مجال النظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن عن ترتيب نقيض النتيجة على القياس البرهاني اذ ربما يخلق في الانسان حالة توجب الاستدلال على غير ما هي عليها فان قلت كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير وهو عين ذاته غاية وغرضا له تعالى في الايجاد والعلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيلزم منه ان يكون ذاته تعالى علة لذاته وهذا محال قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضا والاستلزام ويريدون بهما المعنى الاعم وهو مطلق عدم الانفكاك اعتمادا على ما بينوا حاله في مقامه كيف ولم يقم ضرورة ولا برهان على ان الفاعل والغاية لشيء يجب ان يكونا متغايرين في الحقيقة بل ربما لا يكونان كذلك فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هي ما يفاد لاجله الوجود سواء كان نفس الفاعل او على منها ولو كانت الغاية قايمة بذاتها وكان يصدر منها امر لكانت فاعلا وغاية فذات الباري علة فاعلية من حيث انه يفيد وجود الاشياء وعلة غائية من حيث انه افاد وجود لاجل علمه بنظام الخير فيها الذي هو عين المعشوقية لذاته فان قلت الغاية بحسب الشيئية متقدم على الفعل وبحسب الوجود متاخر عنه مترتبة عليه فلو كان الباري تعالى غاية وفاعلا لساير الاشياء يلزم ان يكون متقدما عليها ومتاخرا عنها فيكون شيء واحد اول الاوايل واخر الاواخر قلت تاخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت

من الامور الواقعة تحت الكون واما اذا كانت اعلى من الكون فلا فانهم قسموا المعلول الى مبدع
وكاين والغاية في القسم الاول يقترن مع وجود المعلول معيته وجودا وفي القسم الثاني متاخر عنه
وجودا وان تقدمت عليه مهيته هذا ما ذكروه في كتب الفن واقول ان الواجب تعالى
اول الاوايل من جهة وجود ذاته وكونه علة فاعلية لجميع ما سواه وعلة غائية وغرضا لها
وهو اخر الاواخر من جهة كونه غاية وفايدة يقصده الاشيا ويتشوق اليه طبعا وارادة لانه
الخير المطلق والمعشوق الحقيقي فصح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح اعتبار الثاني
صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها الاولية والشوق الى تحصيل ما يفقد عنها
من الكمالات الثانية ليتشبه عبدتها بقدر الامكان وستعلم الفرق بين الغاية الذاتية و
الغاية العرضية فان قلت ان الحكما قد استنكفوا عن القول بان افعال الله معللة بالغرض قلت
استنكافهم عن غاية هي غير نفس ذاته تعالى من كرامة او محمدة او لذة او ايصال نفع الغير و
غير ذلك مما يترتب على الايجاد من غير التفات اليها من جناب قدسه وغناه عما سواه بل الحق
ان كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما هو دونه ولا قصد صادق لاجل معلوله لان ما يكون
لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق
غير مظنون لكان القصد معطيا الوجود ما هو اكمل منه وهو محال فان قلت غرض الطبيب في قصده
في معالجة شخص وتدبيره اياه حصول الصحة وقد يستفاد الصحة من قصده اياها قلت مفيد الصحة
مبدأ اجل من الطبيب في قصده وهو واهب الكمال على المواد حين استعدادها والقصد مطلقا
مما هو من المادة والمفيد دايما شيء اخر اشرف من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا
بالذات فان قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد وقصده قلت بلى ولكنه
على سبيل الغلط والخطأ والجزاف فان قلت فلو لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد
الى منافعها فكيف يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام
ولا يمكن لنا ان ننكر الاثار العجيبة الحاصلة في العالم من كون الاشيا على وجه يترتب عليها
المصالح والحكم كما يظهر بالتامل في ايات الانفس والافاق ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها
مبنية وقد اشتملت عليه المجلدات كوجود الحاسة والاحساس ومقدم الدماغ للتخيل

ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق الهواء والاسنان للمضغ
والرية للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة البارئ جل كبرياؤه الى غير ذلك من منافع حركات
الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا تفي بذكره الالسنة و
الاوراق ولا يبلغ لضبطه الافهام والاذواق قلت وان لم يكن لفعله علة غائية خارجة عن
ذاته ولا لميه مصلحية مباينة من المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن
ذاته تعالى ذات لا يحصل منها الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يتصور في المنافع والمصالح
ذاته منبع الخيرات ومنشأ الكمالات فيصدر منه كل ما يصدر على افضل ما يتصور في حقه من الخير
والكمال والزينة والجمال سواء كان ضروريا كوجود العقل للانسان والنبي للامة او غير ضروري
كانبات الشعر على الاشفار والحاجبين وتقعير الاخمصين على القدمين بل نقول عناية كل علة
لما بعدها سبيله كما مرت الاشارة اليه من انها لا يجوز ان تعمل علة لاجل معلولها ولا ان
يستكمل بما دونها اللهم الا بالعرض لا بالذات ولا ان يقصد فعلا لاجل المعلول وان كان يعلمه و
يرضى به وكما ان الاجسام الطبيعية من النار والماء والشمس والقمر انما يفعل افاعيلها من التبريد
والتسخين والاشراق والاضاءة لحفظ كمالاتها لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها الانتفاع و
كذلك مقصود نفوس الافلاك في تحريكاتها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما ورائه وهو التشبه
بالخير الاقصى لكن يحصل منها على سبيل الترشح نظام ما دونها كما قيل وللارض من كاس الكرام
نصيب فعلى هذا يجب قياس كل عال بالنسبة الى السافل في باب عدم القصد والالتفات و
الافاضة على سبيل التفصيل ليعلم ان هذه اللوازم من المنافع والمصالح غايات عرضية لا ذاتية
ان اريد بالغايات ما يقتضي فاعلية الفاعل وان كانت طبيعية صادرة عن المبادي بالذات
لا بالعرض كوجود مبادي الشر وغيرها ان اريد بها ما يترتب على الفعل بالذات فان قلت
هذه اللوازم الثانوية مع ملزوماتها التي تكون تلك المبادي على كمالها الاقصى يجب ان تكون
متصورة لتلك المبادي اما مقصودا بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمية
لا شعور لها اصلا بما يتوجه اليها قلت نفي الشعور مطلقا عن الطبايع الجسمية مما لا سبيل لنا
اليه بل الحق ان الفحص والنظر يوجبانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي

لما فعله بالذات واذا لم يكن لمقتضاها وجودا لا الخير فلم نخو من الشرور تا وللمستلزم لنحو من الشرور وان لم يكن على سبيل القصد والروية بل الحق عدمه كما في القران المجيد وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل وقصده فكيف لا يكون افاعيل المبادى الذاتية على سبيل القصد والروية قلت هذا الاستدلال ضعيف انما يحسن به مخاطبة الجمهور ومن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها فان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية القصد الى حصولها او لا يكون والروية لا يجعل الفعل ذا غاية كما يحصل الولد من بعض حركات الاب بلا مدخلية لرويته وقصده لحصول الولد وان معها دوية وقصد ومما يويد هذا ان نفس الروية فعل ذو غاية ولا يحتاج الى روية اخرى وان اصحاب الملكات الصناعات يحصل منهم صنايعهم بلا روية كالكاتب الماهر لا يروى في كتبة كل حرف والعواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا روى الكاتب في كتبة حرف والعواد في نقرة يغلط ويتبلد وللطبيعة غايات بلا قصد وروية وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو بلا فكر وروية فان قلت قد صرحوا بان الغاية قد يكون في نفس الفاعل كالفرح والغلبة وقد يكون في القابل كصورة الكرسى في الخشب وقد يكون في شئ ثالث خارج عن الفاعل والقابل فقد علم من تقسيمهم هذا ان الغاية لا يجب ان لا يكون حاصلة فيما دون الفاعل قلت الكلام في الغاية الذاتية التى يجعل الفاعل فاعلا وهى بالحقيقة ما هى متمثلة في نفس الفاعل ان جاز له التمثل كالعقول والنفوس والطبايع الشاعرة او يكون عين معقولية الفاعل لذاته المستتبع وجوده لوجود المع كذات المصدر لنظام الخير في الكل لاجل معقولية ذاته بذاته على الوجه المذكور وبالجملة الغاية الذاتية بالمعنى الاول انما نفس الفاعل او اعلى منه وهو المتمثل فيه او المشاهد له والغايات المذكورة في التقسيم انما هى غايات عرضية لانها متاخرة عن وجود المع فلا دخل لها في الايجاد مع ان الحق ان الغاية بالمعنى الثانى ايضا لا يكون خارجا عن الفاعل فان محصل صورة الكرسى في الخشب بعلم وقاصد رضا السلطان بفعل ليس غرضه الا طلب ولو بتر بعود الى نفسه وكذا البانى لا يبنى بناء بيت للاستقرار او للاجرة بل لحصول الغاية الاخيرة وهى الاولوية

العايدة الى نفسه نعم حصول الصورة في القابل وغير ذلك من رضا فلان وسكون الدار ونحوهما انما هى غاية بمعنى ما ينتهى اليه الفعل بالذات والتقسيم انما يناقى في النهاية الذاتية مطلقا اما الغاية الاخيرة التى هى اقصى ما يطلب الشئ لاجله فلا لانها لا يكون خارجا عن الفاعل فهى علة غائية باعتبار العلم وغاية ذاتية باعتبار العين كما حققناه فان قلت قد يكون لبعض الاشياء غاية ولغايته غاية وهكذا الى غير النهاية فلا يكون لمرو لا لشئ منها غاية بكن لديها كاشخاص الكائنات مع انهم يثبتون لكل فعل ذاتى غاية قصوى اجيب عنه بان الغاية هنا نفس طبيعة ذلك الشئ وكانت ممتنعة الاستبقاء الا في ضمن اشخاص بلا نهاية فهذا الاستبقاء علة غائية بالذات وهو واحد لا بد في حصوله من وجود تلك الاشخاص الغير المتناهية فوجودها غايات عرضية ضرورية لا ذاتية وتمام الاستبصار في هذا المبحث مما يطلب من مواضع متفرقة **فصل** في حيوته تعالى الحيوة في حقنا بتم بادراك هو الاحساس وفعل هو التحريك منبعثين عن قوتين مختلفتين ولما ورد الشريعة في اطلاقه عليه تعالى فالحى في حقه هو الدراك الفعال فاذا كان علمه مبدا للوجود فهو حى واذا لم يرد علمه على ذاته ولا افتقار له في الفعل الى محرك او الة كالنابل بذاته يعلم ويفعل فذاته حيوته **فصل** في سمعه وبصره من ضروريات دين نبينا صلى الله عليه واله المعلومة بالقران والحديث المتواتر والاجماع ان البارى تعالى سميع بصير فاختلفوا في اندراجهما تحت مطلق العلم ورجوعهما الى العلم بالمسموعات والمبصرات او كونهما صفتين زايدتين على مطلق العلم فبعض المتكلمين كاشياخنا الامامية ومنهم المحقق الطوسى قدس سره وكالشيخ الاشعرى ومتابعيه وفاقا للجمهور الحكماء النافين لعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه المخصوص ارجعهما الى العلم فاولا السمع الى نفس العلم بالمسموعات والبصر الى نفس العلم بالمبصرات وبعضهم جعلهما ادراكين حسيين اما بناء على اعتقادهم التجسم او مباشرة للاجسام في حقه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او اعتقاد ان الاحساس في حقنا لم ينشا عن القصور بل يحصل بلا الة وان لم يحصل فينا القصور الا بالالة ولم يتفطنوا ان الاحساس هو نفس القصور في الدرك والمدرك جميعا كما سبق بيانه والحاصل ان السمع والبصر عندهم اما مجرد الاحساس او مطلق العلم بالمحسوسات وانك بعد ما علمت ان مناط الجزئية اما

الفن الاول في الربوبيات

الاحساس وهو لا يحصل الا بالآلة واما الشهود الاشراقي وهو لا ينافي التجرد عن الاجسام والتقدس عن المواد و تحقق انه تعالى عالم بجميع الجزئيات على جزئيتها ومادياتها ومنها المسموع من الحروف والاصوات والمبصرات من الاجساد ذوات الاضواء والالوان فاعلم وتحقق بانه تعالى يعلم الاصوات والالوان علما حضوريا اشراقيا وانكشافا شهوديا نوريا بنفس ذاته النور الذي يظهر و يتنور به جميع الاشيا فذاته تعالى بهذا الاعتبار سمعه وبصره بلا تاويل واما عدم وصفه تعالى بالشام والذايق واللامس فلعدم ورود هذه الالفاظ في الشريعة لايهام التجسم والنقص فيها فقط **فصل** في كلمه تعالى قد اطبقت الشرايع كلها على انه تعالى متكلم اذ ما من شريعة الا وفيها ان الله تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام والمتكلم عبارة عن محدث الكلام في جسم من الاجسام كالهواء وغيرها كما انا نحدث الكلام في بعض الاجسام التي لنا قدرة على تحريكها فالمتكلم ما قام به التكلم لا ما قام به الكلام كما توهم والتكلم ما به يحصل الكلام فينا ملكة ثم تبدو اثباتها بها نتمكن من افادة مخزوناتنا العلمية على غيرنا وفي الواجب تعالى عين ذاته من حيث يخلق الاصوات والحروف في اي موضع كان من الاجسام لافادة ما في قضائه السابق على من يشاء من عباده وما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي فان كان له معنى محصل فيرجع الى خطرات الاوهام او تخيل ما يوجد من الكلام ولا شك في برائته تعالى عنه وعن ساير ما يختلقه العوام **فصل** في حكمته تعالى وجوده وغناه حكمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنه بحيث يترتب عليها المنافع ويندفع عنها المضار لان الحكمة يطلق على امرين احدهما العلم التصوري بتحقق ماهية الاشيا والتصديق بوجودها باليقين المحض المحقق والثاني الفعل المحكم بان يكون نظاما جامعا لكل ما يحتاج اليه من كمال مرتبته ولا شك ان الاول تعالى عالم بالاشيا على ما هي عليه علما هو اشرف انواع العلوم لان علمه بنظام الوجود هو مبدأ النظام الكل كما سبق والعلم الذي هو مبدأ الوجود اشرف من العلم المستفاد من الوجود واما افعاله فهي في غاية الاحكام اذ اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وانعم عليه بكل ما هو ضروري وبكل ما هو زينة وتكملة وان لم يكن ضروريا بل فضيلة كتقويس الحاجبين وتقعر اخمص القدمين وانبات اللحية الساترة لتشنج البشرة في الكبر الى غير ذلك

من لطايف

المقالة الثانية في صفات الواجب

من لطايف يخرج عن الحصر في الحيوان والانسان وجميع اجزاء العالم فاعطى كل شيء قوة يحفظ بها كماله الموجود وقوة يتحرك بها الى كماله المفقود ويكمل هذا بما اودع في كل منها من عشق ما هو كامل منها لكماله يحفظ به كماله وشوق ما هو ناقص منها الى كماله الممكن في حقه شوقا مناسبا لكماله ينجبر به نقصه والشوق يتركب من لذة من حيث ادراك المشتاق اليه الذي هو اثر من الوصول ومن الم من حيث ادراك فقدان حقيقته التي حصولها عين الوصول فكل من يكون ادراكه اتم يكون عشقه وشوقه اوفر وبالجملة ملاك الامر في نيل كل مطلوب العشق وكان ذات كل شيء اليق الاشيا به وخير الامور لديه وان ثبوت كل شيء له فرع ثبوته لنفسه فكذلك عشق ذاته مبدأ لعشق ساير الاشيا التي يليق به ويؤثر عنده فانا لو لم نعشق ذواتنا لم نلتذ بشيء والعشق هو الشعور بالكمال فشعور كل احد بوجود ذاته اصل سعادته لانه مبدأ للشعور بكل وجود وخير كما عرفت فحكمته تعالى التي هي ايجاد الموجودات على احكم الوجوه واصلحها انما ينتظم بالعشق الساري في جميع الذراري وجوده تعالى فيضان الوجود منه على كل ما يقبله بقدر ما يقبله من غير منع وبخل وتعويض سواء كان جوهرا عينيا او ثناء او فرحا او دعاء او صيتا وبالجملة الجواد الحقيقي ما لا يكون اعطائه شيئا لاجل تحصيل اولوية يعود الى ذاته والا لم يكن اعطاؤه جودا بل يكون في الحقيقة معاملة او استعاضة فلم يكن تاما في ذاته لانه حينئذ عادم كمال ينجبر بذلك نقصانه وقاصر عن الكمال المطلق في ذاته بحيث يكون كمال بلا نقص وتمام بلا قصور وفعل بلا قوة كان فعله منبعثا عن ذاته وكرم ذاته فيضانا من حاق حقيقته غير معلل بغيره ولا مستند الى ما سواه فيكون فعله جودا حقيقيا واذا تقرر ان كل مختار يقصد احد طرفي المقدور المتساويين بالنسبة الى ذاته وقدرته فلا بد من مرجح يجعل ذلك الطرف اولى وارجح عنده فالترجيح متقدم على ارادته فيكون فاعليته مستفادة من غيره فلم يكن ذاته بذاته معطيا بل بغيره فيكون ذا حاجة الى غيره في صفة كمالية له فلا يكون غنيا مطلقا فكل غني مطلق يجب ان يكون فعله اعلى من ان يكون بارادة زائدة على ذاته لامتناع ان يكون شيء من الاشيا اشرف من ذاته حتى يكون داعيا له في فعله وباعثا له عليه بعد ان يكون ذاته كذلك فليس ذاته غنيا من كل الوجوه فالحق الاول كما انه غني في ذاته لوجوب

وجوده

وجوده فكما هو تعالى غني في فعله فهو الغني المطلق فكل ما سواه لامكانه فقير اليه تعالى كما
ورد في القران المجيد والله الغني وانتم الفقراء **فصل** في انه تعالى مبتهج بذاته وان
عنده من المعنى الذي يعبر عن نظيره في حقنا باللذة والغبطة والفرح والسرور بجمال ذاته
وكمالها ما يدخل تحت وصف واصف وان الملئكة المقربين الذين سيقام البرهان على وجودهم
لهم من الابتهاج واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ما يزيد على ابتهاجهم بكمال انفسهم وتبيين
هذا بعد تمهيد قواعد الاولى ان يعرف معنى اللذة والالم فاللذة عبارة عن ادراك الملايم
والالم عبارة عن ادراك المنافر ولا ينبغي ان يظن ان كل واحد منهما عبارة عن صفة يتبع
الادراك للملايم او المنافر بل الادراك اسم عام وهو منقسم الى لذة والم وما ليس باحدهما
فهو غير زايد على الاقسام والثانية ان يعرف ان ملايم كل قوة فعلها الذي هو مقتضى طبعها
من غير افة وعايق فمقتضى القوة الغضبية الغلبة وطلب الانتقام ولذتها به ومقتضى طبع الشهوة
الذوق ومقتضى الخيال الوهم والرجاء وبه يلتذ وهكذا كل القوى الثالثة ان الكامل يقوى
فيه القوى الباطنة على القوى الظاهرة ويستحقر لديه لذات القوى الحسية عند لذات القوى
العقلية والوهمية ولذلك لو خير المرء بين الحلو والحريسة وبين الاستيلاء على الاعداء وادراك
اسباب الرياسة والغلبة فان كان المخير ساقط الهمة ميت القلب جامد القوى الباطنة اختار
الهريسة والحلو وان كان المخير رزين العقل بهي النفس استحقر لذة الطعام بالاضافة الى ما ينال
من لذة الرياسة والغلبة على الاعداء الرابعة ان كل قوة فانما لها لذة ادراك ما هو قوة عليه
اذا كان مواتيا لها ولكن يتفاوت اللذات بحسب تفاوت الادراك والقوى المدركة والمعنى المدرك
فكلما كانت القوى اقوى في نفسها واشرف في جنسها كانت لذتها اقوى فان لذة الطعام بحسب قوة
شهوة الطعام ولذة الجماع كذلك ولذة العقليات اشرف في جنسها من لذة الحسيات حتى اختار العاقل
تلك على هذا وكذا كلما كان الادراك اشد كان اللذة اتم فلذة النظر الى الوجه الجميل على قرب و
في موضع مضيء اتم من لذته في ادراكه من بعد لان ادراك الشيء من القرب اشد وايضا كلما كان
المدرك اتم في حقه كانت اللذة به والالم منه اكثر الخامسة وهي نتيجة المقدمات الماضية ان اللذة
اقوى واشرف من الحسية لانها لا يكون الا في الات الجسدانية وانما تقيد بادراك مدركاتها

اذا قويت اذ لذة العين في الضوء والمها في الظلمة والضوء القوي يفسدها وكذا الصوت القوي
يفسد السمع ويمنعه من ادراك الخفي بعده والمدركات العقلية بجليتها تقوى المدرك وتزيده
نورا وكيف لا والقوة العقلية قائمة بنفسها لا يقبل التغير والاستحالة والقوة الحسية في جسم
مستحيل واقرب الموجودات الارضية الى الاول واشدها مناسبة هو القوة العقلية من
الانسان كما سيأتي واما ادراك العقل فانه يفارق الحس من وجوه اذ يدرك الشيء على ما هو
عليه من غير ان يقترن به ما هو غريب عنه وينال حاق جوهره ولبه فانه مجردة عن القشور و
الملبوسات واما القوة الحسية فلا يدرك الا الخلطاء ولا ينال الا المشوبات بغيرها فلا
يحس باللون ما لم يحس معه بالطول والعرض والاين وبامور اخرى غريبة عن حقيقة
اللون والعقل يدرك الاشياء كما هي ويجردها عن قراينها الغريبة وايضا فادراك الحس
يتفاوت فيرى الشيء الواحد عظيما في القرب وصغيرا في البعد وكلما صار ابعد يراه اصغر الى ان
يصير بسبب البعد ثم يبطل رؤيته وكلما صار اقرب صار اعظم الى ان يصير بسبب القرب كضعف العالم
ثم يبطل ويتزايد ادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت وايضا فالحس في الادراك يغلط كثيرا
حيث يرى الشمس بقدر ترجة ومقدار جرمها مائة وستون مثلا للارض واما العقل الذي
يراعي القوانين العقلية المنطقية ويتطهر عن المعاصي والادناس ولا يزاحمه الوهم والوساوس
فهو معصوم عن الغلط والخطاء واما المدرك فمدركات الحس الاجسام واعراضها المادية ومدركات
العقل الماهيات الكلية الازلية والذوات النورية العقلية التي يستحيل تغيرها وذات الحق الاول
الذي يصدر منه كل كمال وجمال وبهاء في العالم فاذا لا قياس للذة الحسية الى العقلية
فك عقدة لا يبعد ان يحضر المدرك الموجب للذة الوافرة ولا يشعر الانسان باللذة لكونه
غافلا عنه او مشغولا بغيره كالمتفكر الغافل عن الالحان الطيبة ولكونه ممنوا بافة غيرت مزاجه
وطبعه كالذي يستلذ عن اكل الطين او مشتاقا مما لطول الفه فان طول المؤالسة ربما يحدث
ملائمة بين طبعه وبينه فيستلذ بما هو مكروه بالاضافة الى الطبع الاصلي كالذي به مرض بوليموس
فان جميع اعضائه محتاج الى الغذاء وفي معدته والامه ضعيفة بمنعه عن الاحساس بشهوة الطعام
وقد يكون عدم ادراك اللذة لضعف القوة المدركة كالبصر الضعيف فلعله يتاذى بادنى ضوء وان

١١٠ ذلك موافقا للذيذ بالاضافة الى الطبع السليم فيما ذكرنا يندفع سؤال من يقول لو كانت العقليات الذ من الحسيات لكان التذاذنا بالعلوم والمنا بالجهل ازيد على التذاذنا بالحسيات والمنا بفقدها لانا نقول سببه ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع الاصلي بالعادات الردية والافات العارضة ووقوع الالف مع المحسوسات والاخلاد الى الارض واشتغال النفس بمقتضى الشهوات ومعادات الخصوم فان هذه العوارض نازلة في النفس بمنزلة المرض والخدر في العضو وقد يصيب العضو الخدر نار محرقة بحرقه وهو لا يحس به فاذا زال الخدر احس بها وعوارض البدن توجب مثل هذا الخدر فاذا فارقت النفس البدن بالموت ادركت ما هو حاصل للنفس من الم الجهل ان كان ردى الخلق ولذة الالام ان كان عالما زكى الطبع حسن الخلق فاذا تمهدت هذه القوانين يحصل منها ان الواجب تعالى اجل مبتهج بذاته لانه مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال والبهاء وهو مبدأ كل جمال وزينة وبهاء ومبدأ كل حسن ونظام فهو من حيث كونه مدركا اجل الاشياء واعلاها واشدها قوة ومن حيث كونه مدركا اشرفها واكملها واقواها ومن حيث كونه مدركا احسنها وارفعها وابهاها فهو اذا اقوى مدرك لاجل مدرك باتم ادراك بما هو عليه من الغبطة والكمال ومن نظر الى سرور الانسان وابتهاجه بنفسه اذا استشعر بكماله في الاستيلاء بالعلم او الاستيلاء بالغلبة والملك على جميع الارض اذا انضاف اليه صحة البدن وجمال الصورة وانقياد كافة الخلق فان هذين الامرين اي الاستيلاء العلمي على الجميع والاستيلاء العيني على البعض لو تصور اجتماعهما لشخص لكان غاية اللذة مع ان احدهما مستفاد من الغير والاخر مستعار معرض للزوال ولا يرجع الا الى معرفة امور وحصولها حصول ذهني غير عيني والاستيلاء على بعض نواحي الارض التي لا نسبة لوجودها الى اجسام العالم فضلا الى الجواهر العقلية الملكية الروحانية فيقاس لذة الاول تعالى الى لذتنا كقياس كماله تعالى الى كمالنا اذا فرضت لنا مثل هذه الحالة فقد قال بعض العلماء لو لم يكن له تعالى من اللذة بادراك جمال ذاته الا ما لنا من اللذة بمعرفة انه مهما التفتنا الى جماله وقطعنا النظر عما دونه واستشعرنا عظمته وجلاله وجماله وحصول الكل منه على احسن نظام وانقيادها له على سبيل التسخير الجبلي والطاعة الطباعية ودوام ذلك له ازلا وابدا من غير امكان تغير لكان تلك اللذة لا يقاس بها لذة وكيف ادرك

المقالة الثانية في صفات الواجب

١١١ لذاته لا يناسب ادراكه له لانا ندرك من ذاته وصفاته الامور اجماليا يسيرا واعلم ان العشق ايضا معناه الابتهاج بتصور حضرة ذات ما واما الشوق فهو اسند عا اكمال هذا التصور والحركة الى تتميم هذا الابتهاج فان مراتب حضور الصورة متفاوتة اذ التمثل الخيالي مرتبة ضعيفة من الحضور والتمثل الحسي اقوى منه والشهود الاشراقي اتم الادراكات وكل مشتاق الى مرغوب فانه قد نال شيئا وفاته شيء وفي هذا سر عظيم لارباب الذوق والعرفان والاشارة الى معتمد ان كل مشتاق من حيث كونه مشتاقا فهو من جملة المشتاق اليه في الظان يتصور ولا يرى فيحصل له لذلك حصول لا ضعيفا هو يوجب طلبه على اتم وجه فالتريان يشتاق الى الريان ويطلبه فكل ذي طلب لا يطلب الا ما هو تمام حقيقته وكمال ذاته فافهم ذلك ان كنت من اهله وبالجملة الشوق يصحبه قصور واما العشق فقد يتقدس ويتعالى عن الشوائب فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق او لم يعشق لكنه معشوق لذاته من ذاته ومن غيره وهو جميع الموجودات المفتقرة اليه اذ ما من موجود الا وله عشق غريزي وشوق طبعي الى الخير المطلق والنور المحض بلا شوب شرية وظلمة ونقص وافة ويتلوه عشق المبتهجين به وبذواتهم لا من حيث هم بل من حيث كونهم مبتهجين به وهم الملئكة العقلية فانهم يعرفون انفسهم بالاول وهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال على ما يليق بما به فلذاتهم ايضا بذاته ولكنها دون اللذة الاول واما الذين بانفسهم فهي من حيث ذواتهم عبيد او خدم له مسخرين فان من عشق ملكا من الملوك فاقبل عليه بخدمته كان مبتهجا بحشمه وقومه وابيه ونسبه راجعا الى التبجح بذلك الملك وبعد المرتبتين الاولين في الابتهاج مرتبة العشاق المشتاقين المتحركين الى طلب رب العالمين المتواجدين في عظمة اول الاولين وهو الذي اذا دار رحاها بسم الله مجريها ومرسيها وهذه مرتبة النفوس التي في عالم الافلاك فهم من حيث هم مشتاقون قد نالوا نيلا وفقدوا فقدانا لعدم وصولهم الى الغاية القصوى من الوصال فحظهم لكون النفوس من حيث هي نفوس يصحبها قوة وهجران ابدا فهم واجدون في عين الحرمان واصلون حين الفرقان فلا محيد تنعشهم نوع دهشة وحيرة وتاذوا اذا الذيذ الانه كان من قبل ارحم الراحمين وهاتان الجهتان فيهم بازاء الرجاء والخوف في الانسان العالم الصالح وبعد هذه المراتب مرتبة النفوس الانسانية

التي وصلت في جوهها الدنياوية الى الغبطة العظمى فان اشرف احوالها ان تكون عاشقة
مشتاقة فشوقها يؤدى الى الطلب والسير الحثيث الى الحق فان كانت تلك الحركة مؤدية
الى النيل بطل الطلب وصفت البهجة وحقت وهو الفناء الذى يسمى عند الصوفية بالولاية
ففازت بمرتبة السابقون المقربون اذ الانسان له سبيل الى ان يكتسب سعادة حقيقية بان
يخرج اولا قوته العقلية من القوة الى الفعل لينتقش بالوجود كله على ترتيبه نقشه وهيئته
وينقش فيه برهان الاول وما يتلوه من الملائكة المقربين وما بعدهم من الموجودات وربما يحس
بادنى لذة من الاطلاع عليها فى هذه النشأة لمكان اشتغاله بالبدن فاذا فارق البدن بالموت
او حصل له ما حصل للمتجردين من جلباب البشرية يعنى ملكة خلع البدن حيثما شاء يلحق
بالملأ الاعلى ويصير رفيق الملائكة وهنا لجة الوصول وهذا معنى السعادة فى حق الانسان
ويتلو هذه النفوس الانسانية نفوس حيوانية سواء كانت من نوع الانسان او انواع اخرى
حيوانية طالبة لكمالات وهمية وخيرات خيالية فهى صنفان سعيدة وشقية فالسعيدة
نفوس بشرية يتصور الحق الاول تصورا امثاليا ويتمثل لها الوسايط العقلية لمفيضه
وجوده بالامثلة الماخوذة عن المبادى الجسمانية والافعال الباطنية المقربة اليه الينا
الصالحة المزلفة لديه يشابهها من الافعال الصادرة من خدام السلاطين وعبيد الملوك
ويتخيل الغايات الحقيقية كالغايات الحسية فكانهم يعبدون حكاية الحق الاول لا ذاته نعم
فلهذا صارت عباداتهم وحركاتهم امثلة لعبادات اهل الحق واشباحا لنسك العارفين
وسلوكهم سبيل الحق وخضوعهم وخشوعهم بالقلب الصافى والنية الخالصة والمودة الخفية
والشقية نفوس منغمرة فى عالم الطبيعة منتكسة رؤسها لانكبابها الى الشهوات واللذات
الحسية والتقلبات الحيوانية فهى التى كفرت بانعم الله وصرفت قواها الشهوية والغضبية
فى غير ما خلقت لاجله وضلت ضلالا بعيدا وخسرت خسرانا مبينا وهى مع هذه الشقاوة والغا
غير خالية عن شوق وعشق الى طلب الخير الاقصى والحق الاعلى بحسب غريزتها وطبيعتها التى
اشير اليها فى الكلام الالهى بقوله تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها وان غيرت عما هى
مفطورة عليه بقوله بحسب بسبب اقتراف الخطيئات واغترافا السيئات وفى الحديث النبوى عليه

واله الصلوة والسلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه
تتميم حكم التدبير فى الامور العالمية مبدعة كانت او كائنة عالية او سافلة يقتضى
ان يكون لكل منها كمال يخصه وعشق عقلى او طبيعى او حيوانى لذلك الكمال وشوقا طبيعيا
او اراديا الى طلبه حيث فاز بقدر حصته من الحق الاول على سبيل العناية الخالى عن النقص والشين
ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات فالكائنات البائدة كالسابقات البادئات
على اغتراف عشق وشوق من هذا البحر الخضم واستضاءة نور من هذا الواهب القديم وما
احسن ما قيل صلت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه
قد يصلى له ولا يشعر ولذكر الله اكبر فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق
سكر **فصل** فى كيفية محبته تعالى للخلق اعلم ان شواهد القران والحديث متظاهرة على
ان الله تعالى يحب عباده فلا بد من معرفة ذلك وكيفيته ولنقدم اولا الشواهد النقلية ثم البرهان
العقلى عليه قال الله تعالى يحبهم ويحبونه وقال الله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
وقوله ان الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا وعن النبى صلى الله عليه وآله انه قال اذا احب الله عبدا لم يضره
ذنب التائب من الذنب كمن لا ذنب له وقد رتب الله على المحبة غفران الذنب فقال ان كنتم
تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم وقال صلى الله عليه وآله حكاية عن الله تعالى لا يزال العبد يتقرب
الى بالنوافل حتى احبه فاذا احببته الحديث وقد ورد فى الحديث ان الله ليحب العبد حتى يبلغ
من حبه له ان يقول له اعمل ما شئت فقد غفرت لك وما ورد من الفاظ المحبة فى الاحاديث المروية
بطريق اهل البيت صلوات الله عليهم اجمعين خارج عن الحصر وكفاك شاهدا كونه صلى الله
عليه وآله مسمى بحبيب الله وقد علمت ان محبة العبد لله حقيقية ليست بمجاز عن امتثال الاوامر
واجتناب النواهى كما زعمه طائفة من المتكلمين كالزمخشرى ومن يحذو حذوه اذ قد بينا
ان المحبة وما يرادفها فى وضع اللسان عبارة عن الابتهاج بالشئ الموافق سواء كان عقليا
او حسيا حقيقيا او مظنونا وبينا ان الواجب تعالى اجمل من كل جميل فكذلك حب الله تعالى للمخلوق
حقيقى وليس بمجاز عن ايصال الثواب للطاعات كما زعموا بل ادفع من ذلك نعم الاسامى كلها
اذا اطلقت على الله تعالى وعلى غيره لم يطلق عليهما بمعنى واحد فى درجة واحدة حتى ان اسم

الوجود الذي هو اعم الاشياء اشتراكا لا يشمل الواجب والممكن على نهج واحد بل كل ما سوى الله
تعالى وجوداتها ظلال واشباح محاكية لوجود الحق الاول ومع ذلك ليس اطلاق الوجود على ما
سوى الله بمجاز لغوي بل مجاز عرفاني عند اهل الله وهكذا في ساير الاسامي كالعلم والارادة
والقدرة وغيرها فكل ذلك لا يشتبه فيه الخالق بالخلق وواضع اللغات انما وضع هذه الاسامي
اولا للخلق لانها اسبق الى العقول والاوهام من الخالق فلهذا انتزع السنة منها اليه ثم فالمحبة في
حق الخلق بعضها نقص وشين واما في حق الخالق فهي مقدسة عن القصورات والنقايص
والكدورات الامكانية واما البرهان العقلي على وجودها للحق تعالى فلما مرت الاشارة اليه
سابقا ان من احب ذاتا متصفة بالعظمة والكبرياء والقدرة والجود واللطف والكرم فلا بد
ان يحب ما ينشأ من ذاته بذاته من الاثار واللوازم الذاتية المنبعثة عنه بلا مدخلية الغير فان كان
لاثار الشيء ولوازمه حيثية اخرى غير كونها اثارا ولوازم لذلك الشيء يمكن ان يتعلق بها محبة
استقلالية من جهة اخرى غير جهة كونها تابعة واما اذا لم يكن لتوابع الشيء حيثية سوى انها توابع
لذلك كالحقايق الممكنات بالقياس الى الحق الاول على طبق ما حققناه في مظانه فلا يمكن تعلق
الابتهاج بها الا من جهة الابتهاج به تعالى بل الابتهاج بلوازم الحق الاول واثاره هو بعينه
الابتهاج بذاته ثم ومن احب عالما احب تصنيفه من حيث هو تصنيفه والعالم بجميع حقايقه وهيئاته
وصوره تصنيف الله ثم بلا حيثية اخرى كما اشرنا اليه ولما ثبت من قبل محبة الله تعالى لذاته
وهي عين علمه بذاته المستجمعة لاوصاف الكمال ونعوت الجمال فقد ثبت محبته للوازمه واثاره
التي هي موجودات العالم باسرها ولما بين ان وجود الممكن في نفسه وكونه اثرا من اثار قدرة الله تعالى
هما امر واحد بلا اختلاف فان وجودات المخلوقات هي بعينها روابط فيض الحق وتجلياته
فوجود كل ممكن ليس الا جهة من جهات كمال الحق ووجوده وابتهاجه بذاته منطو فيه ابتهاجه بجميع
افعاله واثاره كما ان علمه بها منطو في علمه بذاته ثم ان طبقات وجود الخلايق متفاوتة قربا وبعدا
من المبدأ الاعلى شرفا وخسة كمالا ونقصا فحق الخلق بمحبة الحق هو اشرف الممكنات واقربها اليه
تعالى في سلسلتي البدو والرجوع والاخرة والاولى ثم يتلوه في المحبة ما يتلوه في القيمة ويقربه
في درجة الوجود وهكذا متدرجا الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى اخر الموجودات وانجس

العاصيات وهو ابليس من الاحياء والهيولى الجسمية من الاموات وهما من انقص الابدان
والاشباح واعصى النفوس والارواح ولو تيسر للزمخشري وغيره من المتكلمين المنكرين
لعناية الله ثم ما تيسر للعارفين الواجدين لكرامة الله تعالى على خلقه وفرط لطفه ورحمته
عليهم المطلعين على محبته الخالية عن القصور والنقص التي هي بالحقيقة ترجع الى ابتهاجه بوجود
ذاته المنبعث عنها كل خير وكمال وزينة وجمال لما انكروها لكنهم لاشتغالهم بغير الله واياته
احتجبت عنهم هذه المعرفة بل انحصر عقولهم في عالم الشهادة لا يهتدون من الحق الا الى مجرد
مفهوم الوجود كلا يتطرقون الى حريم الكشف والشهود ولم يعلموا ان القوم قد بلغوا في مرتبة
الذوق والايمان الى اتم من المحسوس وجادوا من فرط الشوق والوجدان بالارواح والنفوس
قرئ عند الشيخ ابو سعيد المهني قدس سره قوله تعالى يحبهم ويحبونه فقال بحق يحبهم فانه ليس
يحب الا نفسه على معنى انه كل الوجود وليس في الوجود غيره فمن لا يحب الا نفسه وافعال نفسه
وتصانيف نفسه فلا يتجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حيث هو متعلق بذاته فهو اذن لا يحب
الا نفسه فانظر ايها المنصف الى مرتبة هذا الشيخ الجليل المنزلة العظيم المرتبة كيف حقق الامر وتفطن
به فانه كما عرفت ان محبة الاثار المختصة بشيء يرجع بالحقيقة الى محبة نفس ذلك الشيء فكذلك
انكشف له لاجل الرياضات العلمية والعملية ان وجودات الممكنات ليس حقايقها الا اثار للحق
تعالى وتوابع له بلا اختلاف حيثية كما زعموا المحجوبون من ان كون الممكن موجودا شيء
وكونه اثرا تابعا شيء اخر حتى يلزم الكثرة في حقيقة الوجود والاستقلال للاشياء في الكون
بان صفة الافتقار الى الحق عارضة للممكنات لا ذاتية لها بل الحق الحقيق بالتصديق ان حقيقة
الممكن ليس الا عين الافتقار والتعلق بالغير وهو ظل الوجود وشبح الذات لكن لكل ممكن
من الممكنات نوع حكاية عن الحق تعالى متفاوتة بحسب قربها وبعدها وكثرة فتورها وقلتها
كما في المرايا المتخالفة المقادير والاوضاع والصقالات المحاكية لصورة شخص بعينه فانها لا محالة
اختلفت في حكاياتها عظما وصغرا وتحديبا وتقعيرا واستقامة واعوجاجا وصفاء وكدورة
مع ان المرئي في الجميع صورة واحدة بلا تفاوت فكذلك حكم الممكنات في قبول تجلي الحق الاول و
حكايتها عن ذاته ولنعطف عنان الكلام الى ما كنا فيه ونرجع الى حيث فارقناه فهو ان الواجب تعالى

[illegible]

لا يجب لانفسه فمحبته لما سواه لا تؤدي الى نقص فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وما ورد
من الالفاظ في حبه لبعض عباده على وجه اخص من الوجه العام فهو يرجع الى كشف الحجاب
عن قلبه حتى يراه بقلبه والى تمكينه اياه من القرب منه والى ارادته ذلك به في الازل لقوة
استعداده الحاصل له بالفيض الاقدس فحبه تعالى لمن احبه ازلي مهما اضيفت الى الارادة الازلية
والعلم الازلي بوجه نظام الخير واذا اضيفت الى فعله وتوفيقه اياه وهدايته وتسهيله سبل
الحق الذي يكشف به الحجاب عن قلب عبده فهو حادث في صدوره حدوث السبب المقتضي له
المسمى بالفيض المقدس واشير الى الاول السعيد سعيد في الازل والشقي شقي لم يزل وكذا قول
امير المؤمنين عليه السلام اعلموا علما يقينا ان الله لم يجعل للعبد وان عظمت حيلته وقويت
كيدته واشتدت طلبته اكثر مما سمى له في الذكر الحكيم والى الثاني ويمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب فيكون تقرب العبد بالنوافل سبب الصفاء باطنه وارتفاع الحجاب عن قلبه
وحصوله في درجة القرب من ربه وكل ذلك من لطفه ومحبته الازلية ولا يفهم الفرق بين
المحبة التي يجب تنزيه الله تعالى عنها وبين المحبة الخالية عن النقص الا بمثال وهو ان الملك
قد يقرب عبده من نفسه ويأذن له في كل وقت في حضور بساطه لميل الملك اياه و[illegible] له
اما لينصره بقوته او ليستريح بمشاهدته او ليستشيره في رايه او ليهيئ اسباب شرابه وطعامه فيقال
ان الملك يحبه ويكون معناه ميله اياه وهذه هي المحبة التي منشاها قصور المحب عن الكمال الاتم
والله مقدس عن نحوها وقد يقرب عبدا ولا يمنعه من الدخول عليه لا للانتفاع والاستنجاد
به ولكن لكون العبد في نفسه موصوفا من الاخلاق المرضية والخصال الحميدة بما يليق به
ان يكون قريبا من حضرة الملوك وافر الحظ من قربهم بحيث استحقاقه في نفسه لا لكون الملك
ذا غرض فيه وفي قربه لاستغنائه عنه فاذا رفع الحجاب بينه وبينه يقال قد احبه واذا اكتسب
من الخصال الحميدة ما اقتضى رفع الحجاب يقال قد وصل وحبب نفسه الى الملك فهذا
المعنى الثاني من المحبة يليق بالاول تعالى لا المعنى الاول بشرط ان لا يسبق الى فهمك دخول تغيير
عليه تعالى عند تجدد القرب فان الحبيب هو القريب من الله والقرب من الله بالبعد عن
صفات البهائم والسباع والشياطين والتخلق بالاخلاق التي هي اخلاق الالهية فهو قرب بالمعنى

والصفة لا بالمكان ومن لم يكن قريبا فصار قريبا فقد تغير فربما يظن بان القرب لما تجدد فقد تغير
وصف العبد والرب جميعا وهو محال في حق الله تعالى بل لا يزال على ما كان من ازل الازال ولا
ينكشف هذا المقال الا لاصحاب الذوق والحال **المقالة الثالثة في افعاله تعالى**
والكلام فيها يشتمل على مقدمة وفصول **اما المقدمة** ففيها تقسيمات **الاول**
ان الموجودات الجوهرية باعتبار التاثير والتاثر ينقسم ثلثة اقسام فعال غير منفعل ويعبر عنه اصطلاحا
بالعقول المجردة ومنفعل غير فاعل وهو الجسم بما هو جسم اي ذو ابعاد ثلثة فقط ومنفعل فاعل
ينفعل من العقول الفعالة ويفعل في الاجسام المنفعلة ويسمى النفوس والصور وهذه الاقسام
يقضي العقل بامكانها واما اثبات وجودها فيحتاج الى البرهان نعم الاجسام معلومة الوجود
بحاسة الحس وليس بنفسه محسوسا بل بظاهره وصفاته من اللون والشكل والتحيز وغيرها واما
النفوس والصور فيدل عليها حركات الاجسام وانحفاظ حقايقها طبايعها واما العقول فيدل عليها عليها تحريكات
النفوس واشواقها **التقسيم الثاني** ان الموجودات باعتبار الكمال والنقص ينقسم الى
تام وناقص والتام الى فوق التمام وغيره والناقص الى المستكفي وغيره والتمام ما يكون بحيث
لا يحتاج الى ان يعيده غيره ليكتسب منه وصفا بل كل ما يمكن له بالامكان العام فهو موجود حاضر له
والناقص ما لا يحضر معه كل ما هو ممكن له بل لا بد من ان يحصل له ما به يكمل بعد ما لم يكن حاصلا
له والاول ان كان قد حصل له ما ينبغي وكان بحيث ان يحصل لغيره من وجوده ايضا فيسمى فوق
التمام لانه في نفسه تام وكان قد فضل منه وفاض على غيره والثاني ان لم يحتج في وصوله الى كماله
اللايق في حقه الممكن له الى امر خارج عن ذاته وعن علله الذاتية حتى يحصل له ما ينبغي ان يحصل له
فيسمى مستكفيا فمثال فوق التمام المبدأ الاعلى ومثال التمام العقول الفعالة ومثال المستكفي النفوس الفلكية
والافلاك وما فيها ونفوس الانبياء صلوات الله عليهم حيث لا يحتاجون في بلوغهم الغاية في الكمال
الى تعلم بشري بل بالقاء الوحي والالهام الحق من الملك والملائكة والهاماتهما من العلل الذاتية
للانسان ومثال الناقص باقي النفوس الانسانية التي تحتاج في التكميل الى الانبيا والاوصيا عليهم السلام
التقسيم الثالث للاجسام خاصة وهي كما سبقت اليه الاشارة اخس اقسام الموجود فينقسم
بحسب القسمة العقلية مع قطع النظر عن وجود الاقسام في الخارج الى بسيط ومركب ونعني بالبسيط

ما له طبيعة واحدة كالهواء والماء وما المركب الذي يجمع طبيعتين متخالفتين او اكثر مع اختلاف قوى
وطبايع فيه والبسيط بالقسمة العقلية ايضا ينقسم الى ما يتأتى منه التركيب والى ما لا يتأتى و
نعني بما لا يقبل التركيب هو الذي له وجود كمالي يمكن له مع بساطته واصل هو به عبادة الحق
وعبوديته وطاعته ومعرفته من غير اكتساب قوة اخرى يحتاج اليها فيها وبما يقبل التركيب
ما لا يمكن له من حيث هو هو طلب الكمال والوصول الى شهود الحق وعبادته وعرفانه اعم من
ان يمكنه ذلك بالتركيب كمادة خلقة الانسان او لا بل خلق للتركيب والخدمة كغيره من المركبات
فان الممكن لم يخلق عبثا وهباء بل لان يكون شاهدا لوجوده تعالى كما اشير اليه في الكتاب
الالهي بقوله افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وبالجملة الاجسام العالمية صنفان
صنف مختص بقبول صورة واحدة لا ضد لها فيكون حدوثها عن البارى على سبيل الابداع
لا على سبيل التكون من جسم اخر ونفدها على سبيل الفناء المحض لا على سبيل الفساد الى جسم
وهذا هو المراد من قول الحكماء الاقدمين كافلاطون وغيره من ان الافلاك خلقت من لا شيء
وقد صرف العوام من المتفلسفة الى غير معناه وامضوا في الاتحاد واطلقوا القول بقدم العالم
والصنف الثاني تتهيأ لقبول صورة بعد اخرى فتارة تقبل هذه بالفعل وتلك بالقوة
وتارة بالعكس فجعلوا الاجسام بعضها اثيرية وبعضها عنصرية بالقسمة العقلية وسيجيء بيان
ان الجسم الاثيري وهو الذي لا يتأتى منه الامتزاج والتركيب اشرف الاجسام واتقنها وابدعها
وجودا واعلاها وانورها واصفاها كيفية وافضلها شكلا واسرعها حركة وادومها
وابقاها جوهرا واشدها قوة فاذا تمهدت هذه المقدمات والاصول فلنرجع الى الفصول

الفصل الاول

فيما يدل على الاجسام السفلية العنصرية فنقول وجود الاجسام التي تحت
مقعر فلك القمر معلوم لنا بالمشاهدة وهي قابلة للتركيب كما ركبنا الماء بالتراب وحصل منه
الطين واما خلق المركبات التامة التي لا يتأتى الا بقدرة الله تعالى فلم يتم الا بكيفيات فعلية
وانفعالية لا بد لها من حرارة مبدعة محللة وبرودة جامعة مسكنة ورطوبة قابلة للتخليق
والتشكيل ويبوسة حافظة لما افيد من التقويم والتعديل فخلق البارى بلطفه وجوده
عناصر اربعة متضادة الاوصاف والكيفيات ساكنة بطبعها في اماكن متخالفة بعضها فوق بعض

بحسب ما يليق بطبعها مرتبة ترتيبا بديعا منضدة نضدا عجيبا حيث جعل كل متشاركين في كيفية
واحدة فعلية او انفعالية متجاورين فجعل النار لكونها اخف من الكل مجاورة للسماء لما بينهما من
مناسبة اللطافة والضياء وجعل الارض لكونها عكس الكل وثقلها واثقلها في غاية السفل وفي ابعد
المواضع من حركة الفلك ليكون مسكن المركبات الحيوانية وجعل الماء مجاورا للارض لكونه اشد مناسبة
لها من جهة البرودة والكثافة وجعل الهواء مجاورا للنار لكونه اشد مناسبة اياها من جهة
السخافة والحرارة والخفة ثم انها ما خلقت بحسب طبايعها في اماكنها المختلفة المتباعدة فيما يشاهده
من صيرورتها اجزاء المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية يدل على وجود الحركة المستقيمة الدالة
بحسب المسافة الاينية على وجود جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع لرجوع ساير الجهات الاضافية
اليهما في حقيقتهما ويدل اختلاف الجهتين على وجود محدد جسماني ذي وضع محيط بهما ينتهي اليه الاوضاع
والجهات والابعاد والنهايات بحيث لم يمكن وراءها صوب يمكن ان يتحرك اليه حتى يلزم ان يتحرك
محدد الجهات الى جهة فيكون الجهة لا جهة والحركة لا حركة وهذا ممتنع فذلك المحدد لا يمكن ان يختلف
فيه الابعاد والجهات بان يكون بعض جوانبه ابعد من اخر وبعض امتداداته اطول من بعض حتى يكون
ما فرض منه جهة الفوق الحقيقي تحتا بالاضافة وهذا فلا محالة يكون الجسم المحدد لازم الكروية مستحيل
الانفكاك عنها وهو السماء فالحركة دلت من جهة المسافة على وجود السماء وتدل الحركة ايضا من جهة
حدوثها الذاتية وتجددها على ان لها سببا ولسببها سببا وهكذا وهذه الاسباب معدات
لا يتصور اجتماعها ولا يمكن وجودها الا بحركة دورية يتصل اخرها باولها ولا ينقطع دوامها
والحركة الدورية الغير المنقطعة لا يتحقق الا في جسم يحتمل البقاء والدوام ويمتنع عليه العنصرية
والانقلاب الى جسم اخر لكمال صورته وتمام نوعيته وما ذلك الا السماء فدلت الحركة من هذا الوجه
ايضا على وجود الجرم الابداعي وتدل الحركة ايضا من حيث عرضيتها على ان لها محلا ومن حيث
حدوثها وتجددها على ان محلها ذو قوة انفعالية ومن حيث ثبوتها على ان لها فاعلا مؤثرا
هو غير قابلها المتاثر المنفعل لاستحالة الوحدة في جهتي الانفعال والفعل فكل جسم متحرك
لا بد له من مبدأ غير جسميته المشتركة بين الاجسام الساكنة والمتحركة فلو كانت ناشئة من جهة
جسمية الجسم لامتنع السكون في الاجسام بوجه فهذا المبدأ الفاعلي ان كان في الجسم البسيط

فان كان قائما به في ذاته فهي طبيعة والحركة طبيعية وان لم يكن قائما به فان كان تحريكه اياه على سبيل المباشرة والشوق والاستكمال فهي نفس فلكية والحركة نفسانية فلكية وان لم يكن كذلك بل على سبيل التشويق والامداد فالمبدأ عقلي والحركة عبادة الهية وان كان في الجسم المركب فان لم يكن ذا فنون الحركات فهي صورة معدنية وان كان متفننا فلا يخ اما ان يكون صدور الحركة منه بقصد واختيار ام لا الثاني النفس النباتية والاول اما ان يكون من شأنه ان يتقرب الى الله تعالى وملكوته الاعلى في حركته وسلوكه ام لا الثاني هو النفس الحيوانية والاول هو النفس الانسانية فهذه هي الاحتمالات العقلية من قسمة الحركة من حيث مبدئها الى هذه الاقسام ونحن بصدد شرح ما ذكرنا واثبات وجود كل قسم منها الرجعي من جهتها الى مبدأ الاعلى الذي هو غاية كل طلب ومنتهى كل حركة فلنذكر وجه الدلالات على ما في وسعنا وما يصل اليه قوتنا بعون الله وحسن توفيقه **الفصل الثاني** في ما اشرنا الى ان الاجسام العنصرية انما هي قابلة للتركيب وذلك لقصورها حين انفرادها عن قبول الحيوة لاجل تضاد صورها في الكيفيات الاولية والتضاد مانع عن قبول الحيوة والشعور الموقوف عليهما معرفة الله وعبادته اللتان هما غاية وجود الاشياء والافالجود الالهي غير قاصر عن افاضة الحيوة على هياكل الممكنات والجسم بجسميته غير متعصية لقبولها الا لاجل مانع التضاد الذي هو احد مبادي الشرور الواقعة في القدر الالهي بالعرض وبالقصد الثاني كما فصلناه في موضعه و التركيب بين الاجسام العنصرية لايتاتى الا بالحركة المستقيمة الاينية ضرورة كونها بحسب مقتضى فطرتها الاولى في امكنتها الطبيعية فلابد من ان ينتقل بعضها الى جنب بعض اخر بسبب هو غير طبيعته كل منها يجبرها على الالتيام والاتصال عناية من المبدأ الفعال والعقل يقتضي النظر في الوجود بانه ان كان في الوجود تركيب فلابد من حركة اخذه من جهة منتهية الى جهة اخرى والحركة المستقيمة لابد لها من جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع اما تحديدهما فلانه لا محالة يكون الجهة في بعد ويكون مشارا اليها بالاشارة الحسية اذ الامر العقلي لا اشارة اليه ولا توجه للحركة اليه صوبه وقد بين انقطاع الابعاد وانتهاء الاجرام ولان المفهوم من الجهة يقتضي ان يكون حدا معينا لانه لو لم تنته جهة الفوق الى ما هو فوق

حقيقي لا فوق له فكان لكل فوق فوق وهكذا الى لا نهاية له فلم يكن شيء من هذه الفوقيات فوقا اصلا لا حقيقيا ولا اضافيا فعدم تناهي امتداد جهة الفوق يوجب بطلانه وهكذا في جميع الجهات فلابد من كل جهة نهاية ينتهي اليها السلوك والاشارة والا فلا سلوك ولا اشارة هف فلابد لجهة السفل من نهاية هي اسفل السافلين ولجهة العلو من غاية هي اعلى العليين واما اختلافهما بالطبع والنوع فلان الحركة في الجسم البسيط العديم الشعور اذا كانت ذاتية فهي طبيعية كما علمت وان كانت عرضية قسرية فلكونها غير ذاتية وعلى خلاف مقتضى الذات ينبغي ان يكون هناك ميل طبيعي الى جهة مخصوصة حتى يتصور القسر فيه الى جهة خلاف مقتضى الطبع فما لا طبع له لا قسر له فكل قسر هو مرتب على الطبع فاذا للطبيعة اذا اقتضت توجهها ورغبته من شيء الى شيء فلابد وان يكون الشيئان متخالفين نوعا والاطراف وان اتفقت احادها في كونها نقطا او خطوطا لكنها انما يقبل التخالف الحقيقي من جهة حيثيات مختلفة يلحقها فان الحد الواحد من حيث كونه عاليا يخالف نفسه من حيث كونه سافلا تخالفا نوعيا راجعا الى التخالف النوعي من جهة حيثيات هي العلو والسفل فان المضاف المشهوري من حيث هو مضاف حكمه حكم المضاف الحقيقي كما حققت في مقامه فثبت ان الحركة الطبيعية توجب ان تكون الجهة المتروكة لها مخالفا للجهة المطلوبة بحسب النوع **فصل** في بيان المحدد للجهة جهات الحركات الطبيعية المستقيمة لابد وان يتحدد بجسم لا يمكن ان يتحرك حركة مستقيمة والا كانت الجهة متحددة قبل ذلك الجسم وقبل امكان حركته وذلك محال فالجسم المحدد يلزمه ان يكون بحيث لا يكون وراءه جسم اخر وينتهي به الابعاد والجهات ليكون محيطا بالاجسام المستقيمة الحركات احاطة السماء بما فيها بلا اختلاف وتفاوت في اطرافه ونهاياته كما في الاشكال المضلعة والمفرطحة والعدسية فيكون على هيئة افضل الاشكال ليتصور منه تحديد الجهتين المختلفتين بالطبع والنوع اللتين كل منهما يكون في غاية البعد من الاخر ليكون ذلك الجسم المحدد الذي على هيئة افضل الاشكال غاية القرب منه حد جهة وغاية البعد منه حد جهة وان تعين الغايتين لا يتحددان في فضاء غير متناه او ملاء غير متناه كيف كان بل يتحددان على سبيل المركز والمحيط فيكون المركز غاية البعد والمحيط غاية القرب ويكون الاختلاف النوعي

العلو والسفل ولهذا المبحث براهين تركناها مخافة التطويل في الكلام ومن اراد الاطلاع
عليها فليرجع الى شرح هذا المقام فثبت مما ذكر ان الحركات الطبيعية التي للاجسام البسيطة
ثلثة اولها اما على الوسط وهي التي تختص بالجسم الاثيري المحب للذات الذي لا ضد لحركته
كما لا ضد لصورته والباقيتان تختصان بالاجسام الميتة العنصرية وهما اللتان احديهما
الى المركز للثقل والاخرى من المركز للخفاف فان الحركة اما على المركز او منه او اليه والاولى
اي المستديرة ذاتية على الاطلاق والمستقيمتان لا تعرضان للاجسام العنصرية الا اذا احدث
فيها حادث غريب و هو الخروج عن اماكنها الطبيعية واما انه لم يعرض هذه الاحوال
على هذا الوجه ولم يقتض الجسم العنصري الحركة حين خروجه عن موضعه الطبيعي على خط
مستقيم ولم يقتض الجسم الابداعي الحركة المستديرة على الدوام وما سبب تعين موضع منه
بالمنطقة والاخر بالقطب ولم كانت الحركات للاجسام الابداعية بعضها شرقية وبعضها غربية
ولم كانت احديها وهي الحركة اليومية المنسوبة الى فلك الافلاك في غاية السرعة وواحدة
اخرى وهي المنسوبة الى فلك الكواكب في غاية البطوء والبواقي متوسطة بين الغايتين
مع اختلافهما في الجهة والقدر ولم كانت الطبايع الاول اربعا ولم كانت الارض في غاية البعد
عن الفلك والنار في غاية القرب منه ولم صارت الارض كثيفة ذات لون غبراء والنار
والهواء شفافان عديم اللون دائما مقتصد اولم كانت العناصر محيطا بعضها ببعض الا الماء
فانه لا يحيطه بجوانب الارض وما السبب الطبيعي فيه الذي ينتهي الى المبدأ الفاعلي وما السبب
الحكمي فيه الذي ينتهي الى المبدع الغائي ولم كانت المسكونة من الارض شمالا او ربعا فيضيق
عند هذا الطور من البحث بل جميع الاوصاف والاعراض المختلفة المنتسبة الى الاجسام الجوهرية
وغيرها اذا فتش الانسان عن سببها وسبب تخالفها ينتهي بحثه الى امور جوهرية صورية
في الاجسام ومبادي ذاتية لتلك الاوصاف والاعراض واما اذا عاد الكلام الى سبب
اختلاف تلك الصور الجوهرية وعليتها فلا يكون هناك جواب للسؤال اللمي الا الرجوع
الى ارادة الله وحكمته وان الواجب لذاته كما انه واجب الوجود بالذات بلا لمية وسبب كذلك
واجب الوجود من جميع الحيثيات الايجابية والصفاتية والافعالية بلا لمية وتاثير سبب

قال في الاسفار [illegible] بين حركات المستديرة [illegible] في الشرقية والغربية لعدم اختلاف [illegible] في النهايات [illegible] ان يختلف في النهايات [illegible] انتهى قال بعض الفضلاء [illegible] اختلاف النهايات [illegible] الحقيقية [illegible] الذاتية [illegible]

من خارج بل الوجود من حيث هو موجود لا يتصور الا ان يكون على ما هو عليه من غير تفاوت
فكون الفلك فلكا والانسان انسانا والفرس فرسا انما الاسباب الا الحق الاول الذي يتحقق به
كل حقيقة ويتعين كل مهية ويعلمه بذاته الذي هو مبدأ كل حكمة ونظام وخيرية وتمام وتجلي
ذاته لذاته واذا تجلى ذاته المستجمعة لجميع الكمالات والخيرات الذاتية لذاته تجلى لغيره وانبعث
منه جميع الكمالات والخيرات فذاته بلا لمية خارجة سبب كل خير وكمال وحلية وجمال
فهيئة الوجود على هذا النظام المشاهد من مقتضيات مشاهدته لذاته وتجليه على ذاته
بذاته فان العالم عكس جماله وجلاله وحكاية حسنه وكماله وان الحق واحد بذاته له تجلي واحد
في مجال متكثرة وان اوصافه ونعوته على نهج واحد وافعاله وآثاره على سنة واحدة من جميع
جهاته ولن تجد لسنة الله تبديلا لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه ومع هذا فان المعرفة بكل شيء
افضل من الجهل به وانه ليس شيء من العلوم والمعارف خليقا بالجهل وان كان الناس اعداء لما جهلوا
واعلم ان مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح وليس شيء من الموجودات الالهية
والطبيعية الا وله خاصية ولوجود ذاته حكمة عظيمة وسر غريب لا يوجد في غيره لكن الناس لا يتعجبون
مما يكثر مشاهدتهم اياه واخذوا يتعجبون من النوادر وان كان المنكر اجل حكمة واعظم امرا
واعجب فعلا من النادر ولذلك يحرك الانسان في الجهات التي تخالف جهة حركته التي بحسب الطبيعة
بدنه بمجرد ارادة نفسه الناطقة التي هي جوهر ملكوتي من العالم الامر ليس معدودا عندهم
من العجايب وصاروا يتعجبون من جذب حجر المقناطيس مثقالا من الحديد قال الشيخ في بعض
رسائله والعجب من بعض الجهلة من الطبيعيين ومن تشبه بهم حيث ياخذون في طلب السبب
في فعل الطبيعة التي لبعض المركبات مثل الطبيعة التي للسقمونيا في اسهال الصفراء والافيمون
في اسهال السوداء والطبيعة التي في حجر مقناطيس الموجبة لجذب الحديد ثم صاروا يتعجبون
من صدور هذه الآثار والافاعيل منها ولا يتعجبون من النار كيف تفرق المجتمع وكيف تحيل
اجساما كثيرة الى مثل طبيعتها في ساعة ولا يشتغلون بالبحث عن علته وغاية ما يجيبون عنه
اذا سئلوا عن ذلك ان يقولوا لان النار حارة ثم السؤال لازم في ان الحار لم يفعل هكذا فيكون
منتهى الجواب للطبيعيين ان يقال ان الحرارة قوة من شانها ان تفعل هذا الفعل ثم ان سئلوا

(۱۲۴) بعد هذا انه لم کان هذا الجسم حارا دون البارد لم یکن جوابهم الا الجواب الالهی لان ارادة الصانع هکذا ولا یقنعون بهذا الجواب فی جذب المقناطیس الحدید اذا اشتغلوا بالبحث عن علته من ان فی المقناطیس قوة جاذبة للحدید وان سبب وجودها ارادة الصانع ولیس هذا الجواب قاصرا عن الجواب الاول لکن القوم تعجبوا عما استندوا وجوده والهاهم التعجب البحث عن علته ولم یعرض لهم ذلک فیما کثرت مشاهدتهم له وان کانت حکمته اعجب من حکمة المقناطیس فی جذب الحدید وهو هذا الحیوان الحساس المتحرک بالارادة التی یتغذی وینمو ویولد بنی الانسان الذی هو عالم صغیر وما یخصه من الاحکام الانسانیة واقول ان عدم تعجبهم من هذا الترکیب العجیب والنظم الغریب اعجب من کل عجیب حیث اذا نظروا الی کلمة مکتوبة مرقومة من قلم جمادی فی قرطاس او لوح قطعوا بانها صنعة آدمی عالم قادر مرید متکلم ثم اخذوا ینظرون الی عجایب الخطوط الالهیة المرقومة علی صفحات الوجود بالقلم الالهی الذی لا یدرک الابصار ذاته ولا حرکته ولا اتصاله بمحل الخط ولم یسافروا منها الی منشأ هذه الآثار الکبری ولم یؤد تفکرهم الی ان الذی صوره ونقشه وقدره لا نظیر له ولا یساویه فی ذاته نقاش ولا مصور کما ان لا یساوی نقشه وصنعته نقش وصنع فبین الفاعلین من المباینة والتباعد ما بین الفعلین فان الذی اعمی بصیرة هذه العمیان مع هذا الوضوح ومنعهم الیقین بوجوده مع هذا البیان جدیر بان یتعجب منه ومن حکمته وعدله فسبحان من هدی واعمی وارشد واغوی وفتح بصائر احبائه فشاهدوه فی جمیع ذرات العالم واجزائه واعمی قلوب اعدائه واحتجب عنهم بعزه وعلائه

فصل فی سبب حدوث الحرکة لما اشرنا فی الفصل السابق الی ان مبادی الامور الطبیعیة لا سبب لها الا ارادة الصانع الحکیم وهو اله العالم بجمیع اجزائه کائنة او مبدعة بسیطة او مرکبة افلاکا او عناصر او الهیئة للعالم امر ذاتی لا یسنح له فیها سانح ولا یعزم منها مغیر ولا یعوقه منها عایق ولا یتعلق فاعلیته بداع خارج عن ذاته سواء کان ارادة حادثة او وقتا او حالة عارضة لان ذلک کله یوجب الاستحالة والحرکة ویؤدی الی انفعاله عن قاهر یقهره وسلطان یعجزه تعالی الواجب القیوم عما یقول له الملحدون علوا کبیرا فهو عالم بالاشیاء بعلم ازلی وقادر علی ما یشاء بقدرة ازلیة ابدیة والحدث

والتجدد والتصرم والهلاک والفناء وغیر ذلک من الآفات والعاهات انما تنشأ من قصور الاشیاء عن قبول فیضه وضیقها عن سعة رحمته وجوده فذاته بذاته فیاض لم یزل ولا یزال بلا منع وتقصیر وبخل جری مستمره وسنته واحدة وقد بین ان الابداع وهو تأییس شیء عن لیس مطلق اتم فی الفاعلیة من التکوین لمادة عاریة تطلب باستعدادها کسوة الصورة و الاحداث فی زمان خال تعطل فیه القوة الفاعلیة عن فعلها فنقول حدوث الحادث اما من لوازم ذاته وهویته او من عوارضه الممکنة الانفکاک اما القسم الاول فلا تأثیر لذلک الحادث الا ارادة الحق الاول المتعلق بذوات ذلک الشیء بالجعل البسیط الابداعی کما ان کون الانسان جوهرا ناطقا لا تأثیر له الا تعلق فعل الحق به علی الوجه المذکور ای افادة نفس حقیقته لا بصیرورة ذاته جوهرا وناطقا اذ ذاتی الشیء لا یعلل اصلا وکل عرض معلل و اما القسم الثانی فلا بد له من سبب مخصص لحدوثه فی وقته الذی یوجد فیه وذلک السبب ایضا حادث معه اذ لو کان موجودا من قبل فاما لا یحدث معلوله هذا الافتقار ذلک السبب الی مزید حالة او شریطة یستعد بها لایجاب ذلک الحادث اذ لو کانت ذاته کافیة لما انفک عنه الاثر فاذا لا یحدث السبب بما هو سبب ما لم یحدث تلک الحالة الزایدة علی ذاته والسؤال فی تلک الحالة لازم فیفتقر الی سبب آخر وهکذا فاما ان یتسلسل الاسباب الی غیر النهایة او ینتهی الی حادث یکون حدوثه ذاتیه وهویته ینقطع السؤال عن لمیة حدوثه وما یکون الحدوث والتجدد عین ذاته وهویته لیس الا الحرکة فصح حدوث الاکوان والاحداث العنصریة هی الحرکات ولیست الحرکات العنصریة والمستقیمة علة لذلک الصحیح لانها غیر ضروریة الحصول لامکان انقلابها الی السکون فان شیئا من الاجسام التی هی ذوات حرکات مستقیمة لیس مما یلزمها الحرکة لذاته من دون عارض بل الحرکة انما طرأت علیها من امر خارج عن طبیعتها مفارق عنها فالحرکة التی ینتهی الیها المبتدأ وقوع الحوادث فی اوقاتها المخصوصة لا بد وان یکون امرا لازما لا یرتفع وکل حرکة مستقیمة فهی ذایلة لا محالة الی سکون لتناهی الامتدادات والابعاد ولتناهی قوة الحرکات الارادیة الحیوانیة فی افاعیلها وانفعالاتها کما بین فی موضعه فتلک الحرکة اللازمة وان تکون مستدیرة لان غیرها لا یقبل الدوام ولا بد ایضا لتلک الحرکة من موضع

ولو کان موجودا قبله لکان حدوث معلوله مشروطا بحدوث حالة وآلة لکن المعلول موجودا معه فتنقل الکلام الی حدوث تلک الحالة فیتسلسل او ینتهی الی الحدوث الذاتی

وحامل يكون وجوده كوجود محموله بامر الله تعالى وابداعه لاستحالة بقاء العرض بدون
موضوعه فالجسم الذى هو محل هذه الحركة يجب ان يكون وجوده غير متعلق بزمان و
حركة ولا ينفك عن الحركة بان يوجد اولا ثم يتحرك والا ليعود الكلام بل يجب ان يوجد من مبدعه
متحركا ولهذا سمى هذا الجسم فلكا لاندراج الحركة فى مفهومه وقد مر ان محدد جهات
الحركات جسم مستدير الشكل واذا ثبت ان منتهى حدوث الحوادث حركة مستديرة
دائمة الاستمرار الا ما شاء الله فليكن محله الجسم المحدد للجهات كما ان محموله مجدد الحركات
وفاعله الذى هو العقل الفعال الذى هو مبدع ذوات المتحركات باذن الله تعالى
فسبحان من ربط الحدوث بالحدوث والثبات بالثبات وان اردت زيادة توضيح
فى كون اجزاء هذه الحركة دورية وازمنتها التى هى عددها مصحح حدوث الاشياء ومنشأ
انقطاع السؤال بلم فانظر الى هذا المثال فانك اذا قلت لم قبلت هذه الحبة المدفونة
فى الارض القوة النباتية الان ولم يكن قبلها من قبل وقد كانت مدفونة فيها فيقال لفرط
البرودة فى الشتاء وعدم الاعتدال من قبل فترجع وتقول ولم حدث الاعتدال
الان فيقال لارتفاع الشمس وقربها فى وسط السماء بدخولها ببرج الحمل فتقول ولم دخل
الان ببرج الحمل فيقال لان طبيعة الحركة الفلكية يقتضى ذلك وانما انفصل من اخر الحوت
الان ولا يمكن دخول الحمل الا بمفارقة الحوت بعد الوصول اليه فيكون مفارقته
الحوت سبب دخول الحمل ويكون سبب الوصول الى الحوت الانفصال مما قبله وهكذا
الى ما شاء الله بامره فينتهى الحوادث بعد تشتت اسبابها الارضية بالاخرة لا محالة الى الحركة
السماوية ولا يمكن ان يكون كل الا حركة السماء فحركتها سبب لحدوث الاشياء فلا سبب
لحدوثها الا امر الله تعالى وارادته وهذه الدقيقة لما لم يقف عليها جمهور العقلاء من الحكماء
والمتكلمين تراهم مضطربين فى بيان ربط الحادث بالقديم وذكروا وجوها غير سديدة
مذكورة فى الكتب لا يفى شئ منها بدفع الاشكال بلزوم قدم الحادث او حدوث القديم
او انفكاك المعلول عن العلة التامة كارتكاب التسلسل فى المتعاقبات فانه مع بطلانه لنهوض
البراهين من التطبيق والتضايف والحيثيات وغيرها الجارية فيه كجريانها فى تسلسل

المجتمعات المترتبة ليس مما يسمن ولا يغنى شيئا لبقاء التخلف المذكور بحاله ومن اراد الاحاطة
بكنه هذا المقام فليرجع الى ما بسطنا فيه من الكلام واوردنا فيه ما الهناية (?) على التمام ونحن
الان بصدد ان وجود المركب فى هذا العالم دل على الحركة الكائنة وتلك الحركة دلت على اختلاف
الجهتين لها واختلاف الجهتين دل على وجود جسم كروى محيط بساير الاجسام متحرك بحركة
دورية مستمرة له مبدأ ذو قوة غير متناهية غير جسمانية وينبعث عنها ساير القوى المحركة
للاجسام الاكوانية المنقطعة الحركات وذلك الجسم هو السماء وكما ان الحركة دلت من حيث الجهة
على وجود السماء كذلك تدل من اجل حدوثها ايضا على جسم ابداعى لازم الحركة المستديرة
على الدوام ومبدأ الحوادث الكونية ومنتهى الاشارة الحسية وكعبة المآرب الشوقية لذوى
الحاجات النباتية والحيوانية والانسانية وعرش استواء الرحمة الرحمانية فانظر كيف يؤدى
التامل فى حال الحركة الحادثة وكيفية ربطها بالاسباب الى وجود شئ دائم الحركة المستديرة
بامر مبدعه العليم القدير بدون مشاهدة السماء ودورانه فهذا النحو من البيان الدال
على وجود قوة سرمدية غير متناهية التحريك والتاثير ولا جسمانية الفعل والتدبير بكون واجبة
الوجود فى ذاتها كما انها واجبة الاضافة والافادة على الاشياء كل ذلك بمجرد النظر فى طبيعة
الحركة من غير نظر الى امر محسوس مما يشبه طريقة الصديقين الذين يستدلون على وجود مبدأ
الكل بمجرد النظر الى طبيعة الوجود من غير ملاحظة امر معقول ومحسوس غير حقيقة الوجود
فان الاعمى الذى لا يشاهد السماء وحركتها واحاطتها اذا نظر بعقله فى ادنى حركة حكم بانه لا بد
من وجود سماء محيط بالاجرام يدور على الدوام ومن مبدأ محرك يحركه على الاتساق والانتظام
حتى يتصور الحركة والا لم تتحقق الحركة من دون ذلك نعم والحق ليس مقدورا عليه فاذا تبين وجود
حركة السماء ومحلها الذى هو السماء فلنذكر شرح ذاته وبيان مبدأ حركته وغايتها واحكامها

فصل فى ان السماء حيوان بمعنى انها متحركة بالارادة وان لم يكن لها شهوة وغضب كما
لا يكون لها راس و ذنب اما انها متحركة فمشاهدة وقد دللنا عليه ايضا ونقول ايضا بطريق اخر
ان هذا الجسم المحيط اذا فرض ساكنا كان له وضع مخصوص يكون نصفه مثلا تحت الارض
ونصفه فوق الارض لو قدر هذا تحتها وذلك فوقها لم يلزم محال لاستواء الاجزاء فى الطبيعة

لما علمت من بساطتها والبسيط لا يتميز فيه جزء من جزء فاذا هي قابلة للتبدل في الاوضاع وهو
الحركة وكل قابل للحركة لا بد لحركته من مبدأ فاعل اما قاسر او طبيعة وعلى التقديرين لا بد ان
يكون في طبعه ميل اما على الثاني فظ واما على الاول فلان الحركة القسرية لا يتحدد حالها من
السرعة والبطوء الا بمعاوق داخلي وميل طباعي كما بين في موضعه ثم الحركة بالقسر لا يكون
الا الى احدى الجهتين من الوسط او الى الوسط وكلاهما مستحيلان في الفلك لكونه محددا
لهما بمركزه ومحيطه فلا يكون في طبعه ميل اليهما فوجب اذن ان يكون في طبعه ميل الى الحركة
حول الوسط واذا كان كذلك فيستحيل ان يكون تحرك الفلك بالقسر ويستحيل ايضا ان يكون
بالطبع المحض الخالي عن الارادة لان الميل الطبيعي هرب من موضع منافر للطبيعة لطلب
موضع ملايم لها منافرة وملايمة جسمانيتين فلا جرم اذا وصل الى ذلك الموضع الطبيعي
استقر فيه واستحال ان يعود بالطبع الى ما فارقه وما من وضع للسما الا ويعود اليه وهو
زايد حايد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبيعة بل بالارادة والاختيار من غير ان يكون
فيه قوة اخرى تخالف تلك القوة في اقتضاء الحركة كما في حركاتنا الارادية المخالفة لما يقتضيه
طبايع ابداننا ولاجل ذلك سماها المعلم الاول طبيعة وحركتها طبيعية والارادة لا يكون
الا مع تصور الغاية والتصديق بها تصديقا يقينيا او ظنيا او حكما تخيليا غير فصلي ومبدأ
كل واحد من هذه الامور مما سميناه نفسا وروحا اذ الجسم بما هو جسم من دون صورة
مخصوصة وقوة زايدة على طبيعته المتصلة ليس له شعور وارادة والعبارة عن الصورة
الشاعرة هي النفس فاذن حركة السماء نفسانية والسماء حيوان **فصل** في ان السما انسان
كبير بمعنى انه ليس مبدأ حركته قوة حيوانية منطبعة بل نفسا مجردا عن المادة ذات قوة
عقلية وارادة كلية يكون تعقلها بجسمية الفلك تعلق التدبير والتصرف كتعلق النفوس
الناطقة بالقوالب الانسانية واعلم ان الاستدلال على هذا المقصد ايضا كما في مقاصد
هذه المقالة على ما وقعت اليه الاشارة انما يتاتى بالنظر الى المحرك فنقول حركة السماء
دلت على ان لها نفسا ناطقة وهذه الدلالة حاصلة لها من جهتين من جهة فاعل هذه الحركة
ومن جهة غايتها وغرضها وبيانهما انا نقول هذه الحركة لما ثبت انها ارادية فلها فاعل

وغاية وكلاهما امر عقلي اما غايتها فلانها ليست حيوانية محضة اذ لا نمو للسما ولا تغذي
اذ لا كون لها من شيء حتى يكون لها شهوة تزيد بحصول ما اشتهته شهوة ولا فساد لها
ليكون لها غضب يدفع به ما يضاده ويفسده فلا يكون اغراض السما شهوية ولا غضبية
والاغراض بما هي حيوانية لا يخرج عن هذين فلا يكون اغراض السما حيوانية فلها امر
عقلي وادراك كلي فلا بد عن نفس ناطقة عقلية تدرك المراد العقلي بالتصور الكلي واما
كون فاعل هذه الحركة امرا عقليا فلانها غير منقطعة بل مستمرة الى ما شاء الله تعالى
فلا يصدر عن قوة جسمانية لان القوى الجسمانية متناهية الافاعيل والانفعالات فقاعل
هذه الحركة والمباشر لها نفس مجردة اذ العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لانه كامل
بالفعل والمحرك المزاول للحركة لا بد عن شوب قوة وشوق الى كمال لم يكن حاصلا له في
اصل الفطرة فيكون نفسا لا عقلا لكنها لا بد عن مبدأ عقلي يستمد منه ويتشبه به ويشتاق
اليه في تحريكاته التي هي عبادة ما ملكية فلنشرح ذلك توضيحا وتحقيقا **فصل**
في ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا محضا لا يقبل التغير كما لا يجوز ان يكون طبعا
محضا لان الثابت على حالة واحدة لا يصدر منه الا ثابت على حالة واحدة فيجوز مثلا ان يكون
سكون الارض مثلا عن علة ثابتة لانه دائم على حالة واحدة واما اوضاع السماء فانها
دائما في التبدل فيستحيل ان يكون موجبها ما هو ثابت غير متغير فان الموجب للحركة مثلا
من آ الى ب لا يوجب الحركة من ب الى ج لان احديهما غير الاخرى فاذن
لا بد ان يكون مقتضي الحركة من حد ثان الى ثالث غير مقتضيها من حد اول الى ثان فلا بد
للمحرك الواحد من سنوح حالات متجددة حتى يكون مبدأ للحركة كالشيء الذي يختلف
تحريكه لاختلاف كيفيته فانه اذا برد حرك الى وجه اخر يخالف تحريكه في حال الحرارة
فاذن لا بد من تغير الموجب عند تغير الموجب فان كان الموجب هو الارادة فلا بد من
تغير الارادة وتجددها وكونها جزئية لان الارادة الكلية امر واحد نسبتها الى
جزئيات الحركة نسبة واحدة فلا يوجب حركة جزئية والحركة الكلية لا وجود لها
ما لم يتشخص ولم يصر جزئية فارادتك الحج مثلا لا يوجب حركة رجلك بالتخطي الى جهة

معينة وفى مسافة معينة مالم يتجدد له ارادة جزئية للتخطى الى موضع الذى يتخطى اليه ثم يحدث له بتلك الخطوة تصور جزئى لما وراء تلك الخطوة وينبعث منه ارادة جزئية اخرى للخطوة الثانية وانما ينبعث عنه وعن الارادة الكلية التى يقتضى دوام الحركة الى حين الوصول الى مكة فيكون الحادث حركة وارادة و تصور فالحركة حدثت بالارادة والارادة حدثت بالتصور الجزئى مع الارادة الكلية والتصور الجزئى حدثت بالحركة ويكون مثال مثال من يمشى بسراج فى ظلمة لا يظهر له السراج مثلا الا مقدار خطوة بين يديه فيصل خطوة واحدة بضوء السراج فينبعث له من التصور والارادة الكلية للحركة ارادة جزئية لتلك الخطوة بعينها فيحصل الخطوة بعينها وهى موجبة للارادة التى توجب التصور وهكذا على الدوام ولا يمكن حركة جزئية الا كذلك وكذلك حال الحركة الطبيعية لا يصار فيه وحدتها وثباتها ولكن بشرط تجدد الحالات اللاحقة بها واقلها تجدد مراتب القرب والبعد الى الغاية المطلوبة فان كل مرتبة من مراتب القرب الى الغاية توجب انضمامها الى الطبيعة صدور حركة جزئية منها موجبة للوصول الى مرتبة اخرى اقرب الى الغاية وهى توجب حركة اخرى موجبة لقرب اخر وهكذا على الاتصال فعلى هذا القياس يمكن ان يتحقق حركة السماء وكل مبدء يتغير بتغير الارادات سمى نفسا لا عقلا **فصل** فى ان حركة السماء لا بد فيها من محرك مفارق على سبيل الامداد والتشويق حركة السماء كما انها ليست شهوية ولا غضبية لتعاليها عن الاغراض الحيوانية بل نفسانية كذلك ليست صدورها عن النفس اهتماما بحال العالم السفلى وتدبير الاجسام العنصرية لحقارتها بالنسبة اليه والعالى لا يلتفت الى السافل وان وصل فيضه اليه بل غرضها امر اجل منه واشرف اما انها حقيرة فلانها كائنة فاسدة مستحيلة وجملة الارض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس التى لا نسبة لجرمها الى فلكها فكيف الى الفلك الاقصى فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم هذه الامور الخسيسة وكيف لا يكون خسيسة بالنسبة اليها واشرف السفليات المواليد واشرفها الحيوانات واشرفها الانسان واكثره ناقص والكامل منه لا ينال تمام الكمال فانه لا ينفك عن اختلاف الاحوال

فيكون

بعينها ... الصادر عن الطبيعة

فيكون ابدا ناقصا فاقدا لامر ممكن له ولو حصل له لكان اكمل والجواهر العلوية كاملة تامة على كمالها الممكن لها بالفعل ما فيها شئ من القوة الا ما رجع الى اخس عرض وايسر غرض وهو الوضع كما سياتى واما ان العالى لا يلتفت الى السافل ولا يقصده فلان ما يراد من الشئ فهو احسن من ذلك الشئ البتة لان الغاية والثمرة اشرف من ذى الغاية وذى الثمرة وقد مر هذا فى بحث الارادة فلا يقصد الاشرف الاخس الا لاجل ما هو اشرف البتة وليس ايضا حركتها لاجل جسم فلكى او نفس فلكية والا لزم توافق الافلاك فى الحركة جهة وليس كذلك فثبت ان غاية حركتها ليست جواهر جسمانية ولا نفسانية ولا اعراضا قائمة بالاجسام والنفوس وهو ظ فيكون محركها الغائى امرا عقليا لا نفسيا ولا جرميا ولا ما هو اخس منها وسياتيك توضيحه **فصل** فى اثبات كثرة العقول ولنمهد لبيان ذلك اصلين الاصل الاول ان السموات لما دلت المشاهدة والوصد على كثرتها فلا بد ان يكون طبايعها مختلفة ولا يكون من نوع واحد بوجهين اولهما انها لو كانت من نوع واحد لكانت نسبة بعض اجرامها الى بعض اجزائها الجزء واحد ضرورة اتحادهما فى الطبيعة واذا كانت كذلك لكانت الكل متواصلة والانفصال لا سبيل له الا تباين الطبع وهذا كما ان الماء لا يختلط بالدهن اذا صبت عليه بل يجاوره متباينا والماء يختلط بالماء ويتصل به كالدهن بالدهن فكذلك ههنا اذ لا مانع من الاتصال مع تشابه الكل فى الحقيقة وثانيهما ان بعضها اسفل وبعضها اعلى وبعضها حاوية وبعضها محوية وذلك يدل على تفاوت الطبايع واختلاف الانواع لان الاسفل ان كان من نوع الاعلى لجاز ان يتحرك الى مكان الاعلى كما يجوز فى بعض اجزاء الماء والهواء ان يتحرك الاسفل الى حيز الاعلى من حيز الماء والهواء ولو جاز ذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة اذ بها يتحرك الاسفل الى الاعلى او بالعكس كما فى العناصر وقد بان استحالة ان يكون فيها قبول تلك الحركة الاصل الثانى ان هذه الاجسام السماوية ليس بعضها علة للبعض بل لا يجوز ان يكون جسم سببا لوجود جسم اخر لما مر سابقا ان تاثير الجسم بمشاركة الوضع من المماسة او التجاور او المحاذات فلا بد من وجود امر ذى وضع حتى يؤثر الجسم بقوة فيه فاذا لم يكن ثمة موجود استحال ان يفعل الجسم اختراع

موجود

كنسبة بعض

موجود اخر وما يشاهد من حصول بعض العناصر بسبب بعض كتكون النار من الهواء فليس
ذلك من فعل جسم في وجود جسم اخر بل مادة الجسم الاول يقبل باستعداد الحاصل صورة
اخرى حاصلة من فاعل غيرهما ثم النار ليست بجسم اول بل هي كائنة من جسم اخر وانما كلامنا
في الاجسام الاولية والسموات اجساما ابداعية اولية ليست كائنة من جسم اخر فنحو وجودها
ليس الا على سبيل الابداع كما مر بيانه فاذن ثبت ان الاجسام الاول ليس بعضها علة لبعض
فاذا ثبت هذان الاصلان فنقول العقول المجردة كثيرة بل لا يجوز ان يكون عددها اقل
من عدد الاجرام الابداعية السماوية وذلك لانها ثبت انها مختلفة الطبايع فلكونها ممكنة
تحتاج الى علل كثيرة اذ الواحد بجهة واحدة لا يصدر منه الا واحدة فلا بد من عدد
حتى يصدر عن كل واحد واحد وينبغي ان يختلف بالنوع لان الكثرة بالعدد لا يتصور
من نوع واحد الا بكثرة المادة او استعداداته كما مر وما ليس ماديا لو تكثر فانما تكثر
باختلاف النوع بتعدد الفصول المتباينة لا بالعوارض لاستحالة ان يلزم الشيء عارض
لا يوجد في نوعه والعارض المفارق لا بد له من مادة يقبل تجدده وحدوثه وزواله
فما لم يكن له مادة لم يكن له كثرة ولا تعدد الا بالنوع وهذه العقول التي هي فواعل الجواهر
السماوية ينبغي ان يكون هي المعشوقات وغاية الحركات لنفوس السموات لان التفات
كل شيء في استكماله وطلبه الخير الى ما هو علته والى طلب ما هو التشبه به فيكون
التفات كل واحد من النفوس السماوية الى علتها والى طلب التشبه بها اذ يستحيل ان
يكون معشوق الكل في حركتها واحدا كما ان علتها القريبة للكل ليس واحدا من جميع الجهات
وان كان مبدع الجميع ومعشوق الكل ذاتا احدية حقة بسبب كثرة الجهات العقلية
والنفسية التي هي بالحقيقة الحجب النورية التي لو كشفت لاحرقت شدة ضياء سبحات
الوجه الحق وقوة نوره وجلاله كلما ينتهي اليه بصره فالمتشبه به والمطلوب في الجميع على الوجه
الاشمل الاعم ذات واحدة الهية ولهذا اشتركت في مطلق الحركة الدورية والمطلب
المطلق الكمالي هو الذي ادار رحاها بسم الله مجريها ومرسيها ولكل واحد معشوق
عقلي متوسط يخصها ومحرك نفسي مباشر يحركها ولهذا اختلفت الحركات والجهات فتكثر

العقول حسب تكثر الاجرام الحية وتحرك الكرات فتكون النفوس هي ملئكة العملية المحركة
بطريق المزاولة والفعل وتلك العقول هي الملئكة العلمية المحركة بطريق العشق والشوق
كتحريك المعلم للمتعلم من غير التفات وتغير لها لتنزهها عن علايق المواد ومباشرة الاجسام و
قربها في الصفات من رب الارباب القوي القدير الذي قوته اخرجت هذه الاوايل وقدرته
ابدعت هذه الوسايل لتترقى الهمم العالية الى اوجها وذروتها وتتخلص من قيود التخصيص
وخستها بذكر مقامها الاصلي **فصل** في تحريك العقول المجردة للاجرام الفلكية ونفوسها
التي هي العشاق الالهيون متواجدون في ملاحظة جمال الحق وجلاله راقصون بما يستخفهم
من الواردات الاشراقية واللذات المتوافرة النورية ان الحركات السماوية لما كانت ادائمة
فمطلوبها ان كان امرا جزئيا فان نالت مطلوبها توقفت وكان مما لا ينال اصلا انقطعت ووقفت
ايضا فلها مطلوب كلي وارادة كلية وادراك كلي يوجب ان يكون لها نفس ناطقة مفارقة
ومطلوبها ليس امرا مظنونا كطلب حمد وثناء للسافل لان المظنون غير دائم والحركة دائمة فلا
يبتني على ما لا يدوم وكان سليم النفس يجد بفطرته ان الجوهر الكاين الفاسد الذي
لا نسبة له معتبرة بالقياس الى جرم اصغر الافلاك لا يكون مقصد الحركاتها كما مر فحركاتها
ان كانت لمعشوق ينال ذاته او لتشبه به فهي لو وقفت ان نالت وقطعت ان لم ينل فهو لنيل امر متجدد
دايم الحصول وتشبه مستمر بمعشوق والمتشبه به ليس بجرم فلكي ولا نفس والا تشابه الحركات
وليس كذلك وليس الاختلاف لعدم مطاوعة الطبيعة الجرمية فان المستديرات اوضاعها متشابهة
فاذن التشبه بامر عقلي مجرد عن المادة بالكلية هو بالفعل من جميع الوجوه وليس المتشبه به عقلا
واحدا في الجميع والا لا تفقت الحركات فلكل واحد معشوق وليس كما ظن ان المعشوق واحد
واختلاف الحركات لنفع السافل وان تفاوت الجهات بالنسبة اليهما فجمعت بين غرضها ونفع السافل
كالمرء الخير المخير اذا خير بين الطريقين المتساويين اختار احدهما لنفع فقير فانه ان جاز ان
يختار جهة الحركة لنفع السافل جاز ان يختار اصل الحركة على السكون لنفعه وليس كذا وايضا من
طريق اخر تدل حركة الافلاك بواسطة عدم تناهيها على جواهر شريفة ذي قوة غير متناهية
تستمد منه لاستحالة ان يكون القوة الجسمانية من حيث كونها جسمانية غير متناهية التاثير والتحريك

لانقسامها بانقسام الجسم لانا لو فرضنا انقسام الجسم بقسمين لكان بعض القوة لا يخلوا اما
ان يكون تحريكها الى غير النهاية فيكون الجزء مثل الكل وهو محال واما ان يتحرك الى غاية
والبعض الاخر الى غاية فيكون المجموع المشتمل على المتناهيتين متناهية فثبت ان القوة
الجسمانية لا تقدر على امر غير متناه والنفس ايضا قوة جسمانية من حيث الفعل ما دام
كونها نفسا وان تجردت بحسب ذاتها كيف ولو كانت غير متناهية التاثير لما احتيج في علاقة
جسم محصور محدودة وصاحب الحدس يكفيه مؤنة هذا البحث فاذن لا بد لهذه
الحركة من محرك مجرد عن المادة ذاتا وعن علايقها فعلا والمحرك قسمان احدهما كما يحرك
المعشوق العاشق والمعلم المتعلم والثاني كما يحرك الروح البدن والطبيعة العنصرية كميل
الجسم الى اسفل والاول ما لاجله الحركة والثاني ما منه الحركة فالحركة الدورية تفتقر الى
مباشرة فاعل يكون منه الحركة وذلك لا يكون الا نفسا متغيرا لما علمت ان المحرك القريب
لا بد ان يكون امرا متجددا لاستحالة ارتباط المتجدد ويحتاج الى مفارق قدسي
يكون اليه الحركة ولاجله والنفس الفاعلة للحركة وان كانت متناهية القوة لما مر ولكن
محددها الجوهر العقلي بقوته التي غير متناهية والتحريك الغير المتناهي من القوة الجسمانية
على سبيل الامداد والتاييد جائز ليس بمستحيل انما المستحيل التحريك الغير المتناهي على
الاستقلال والانفراد فيكون الجوهر العقلي محركا للجسم ينبغي ان يتصور على هذا الوجه
من غير مباشرة وكل محرك لا يتحرك في نفسه فتحريكه للمتحرك لا يكون الا بطريق العشق كتحريك
المعشوق للعاشق ثم اعلم ان تحريك المحرك الغير المتحرك يتصور على الوجهين اما ان يكون بحيث
يطلب ذاته كالعلم فانه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له والمطلوب حصول ذاته ونيل جوهره
واما ان يكون بحيث يطلب التشبه به والاقتداء به كالاستاد فانه معشوق للتلميذ فيحبه و
يحرك اليه لاجل التشبه به لا لنيل ذاته وكذا كل مرغوب فيه متصف بوصف عظيم يراد به
التشبه ولا يجوز ان يكون هذه الحركة من القسم الاول فان المعنى العقلي لا يتصور ان ينال
بحركة الجسم ذاته اذ قد بان انه لا يحل في الجسم فلا يبقى الا انه بحسب التشبه به والاقتداء به
باكتساب وصف يشبه وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي بابيه والتلميذ

باستاده ولا يمكن ان يكون ذلك بطريق الامر والايتمار فان الامر ينبغي ان يكون له غرض
في الامر وذلك يدل على نقصان وقبول تغير والمؤتمر ايضا ينبغي له غرض في الايتمار وذلك
الغرض هو المقصود واما امتثال الامر وورده لانه امر فقط بلا فايدة فلا يمكن فاذن لا بد
وان يكون ذلك المعشوق موجودا غنيا عن ارادة الطالب فطلبه ذا عظمة وجلال لينبعث
بتصور جماله العشق والشوق لينبعث منه الحركة الموصلة الى المطلوب من التشبه والاقتداء
فيكون تصور الجمال سبب العشق والعشق سبب الطلب والطلب سبب الحركة الحاصلة
منها التشبه به والمعشوق هو الحق الاول بوساطة ما يقرب منه من الملئكة المقربين بكل
واحد من الاجرام العالية والكرات الرفيعة ينال من معشوقه لذات متوافرة وانوار دائمة
الوصال يعرفها اهل السلوك الالهي والعرفاء المقربون المشتاقون من اللذات العقلية
والواردات النورية ثم يتبع لذلك الهيئات النفسانية حركات متشابهة يخرج اوضاعها من
القوة الى الفعل فان الفلك ان ثبت على وضع واحد بقيت ساير الاوضاع ابدا بالقوة
ولما كان جميع الاشياء فيه بالفعل الا الاوضاع ولم يمكن الجمع بين الجميع دفعة والقاصر
عن استبقاء نوع باستبقاء اشخاصه معا انما يستبقيه ويستحفظه بتعاقب اشخاصه فاخرج
على التعاقب الدايم اوضاعها من القوة الى الفعل نفعا لاجرامها عن هيات نورية شوقية
لنفسها وقد شاهدت حين تفكرك في شيء من المعقولات بقوتك المتفكرة ما يتبعه
حركات وهيات من بدنك ومعلوم ان هيات النفس والبدن يتعدى من كل الى
صاحبه ويترشح من حركاتها الخير الدايم والبركات على السافل الذي هو كظلها فيضا
لا قصدا **تبصرة وتنبيه** اعلم ان كل طالب فانه متوجه الى ما هو خاصيته
واجب الوجود وهو التمام بالفعل ليس فيه شيء بالقوة والوجود خير على الاطلاق والعدم
شر على الاطلاق وكلما شابه نحو من القوة شابه شرية ونقصان اذ معنى القوة عدم
كمال ما هو ممكن الحصول وكل موجود هو بالقوة من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه
وطلبه وسلوكه ان يزول عنه ما بالقوة الى الفعل فمطلوب كل شيء الوجود وكمال الوجود
لان الوجود كما علمت خير محض والعدم شر محض وكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد

 واجل ما هو دونه في الخيرات حيث تكون فعلية الوجود من جميع الحيثيات فيكون وجودا بلا عدم وفعلا بلا قوة وحقيقة بلا بطلان ووجوبا بلا امكان ونورا بلا ظلمة وكمالا بلا نقص وتماما بلا نقصان ودواما بلا تجدد وفقدان ثم الوجود الذي يليه هو خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب والاتم فالاتم الى الابعد والانقص فالانقص ينتهي الى اقصى رتبة النزول وهي الهيولى الاولى التي حظها من الوجود وهو عراها في ذاتها عن الوجودات الطارية لها وفعليتها هي كونها قوة وجودات الاشيا وتمامها في نقصانها وشرفها خستها فلا يمكن في الوجود رتبة اخس وانقص منها حيث يضمن فيها حيثية العدم في حقيقة الوجود وبالجملة فما سوى الوجود الاول الذي هو محض العقلية و الكمال لم يخل عن شوب قوة وزوال فيكون بطبعه محتاجا الى ما يتممه ويكمله لكونه بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيريته وشرفه هويته المستفادة عن هوية الخير الاول نافرا عن النقص الذي هو بازائه وذلك النقص انما لازم له بحسب جهته في نفسه وان كان في الواقع منجبرا بخيرية وجوده الذي يفيض عليه من الخير الحقيقي الذي هو جبار للعدم بالوجود والتحصيل فاهر لفقر الامكان والقوة بالفعل والتكميل فيكون شريته التي هي بحسب مهيته الامكانية مختفيا تحت سطوع النور الواجب لوجوب وجوده الحاصل له من وجود الاول فلم يظهر من تلك الشرية اثر في الواقع انما هي بحسب مرتبة من الواقع و الواقع اوسع من تلك المرتبة كما بين في موضعه واما امر يلحقه بسبب قصور استعداد وقصور قابليته عن قبول الكمال الذي يليق به ويمكنه وهذا هو الحري بان يسمى بالشر لتحققه في الواقع ومنبعه الهيولى الاولى ولذا قيل كل شر وفساد من علايق المادة ومنبع الشر بالمعنى الاول هو الامكان فتبين ان لكل واحد من الوجودات وخصوصا ما يتعلق بالهيولانيات توقانا طبيعيا وعشقا غريزيا والسبب اللمي ان كل واحدة من الهويات الذاتية لما لم تخل عن كمال خاص ولم يكن مكتفيا بذاته لوجود كماله اذ كمالات الهويات المدبرة نفسا كانت او طبيعة مستفادة من فيض كامل بالذات عقل بالفعل ولم يجز ان يتوهم ان هذا المبدأ المفيد للكمال يقصد بالارادة واحدا واحدا من جزئيات تلك الهويات

 ويلتفت اليها التفاتا كما اوضحه الفلاسفة الالهيون فمن الواجب من حكمته وحسن تدبيره وعلمه بالنظام الاتم ان يودع في كل منها عشقا كليا ويفرز فيه شوقا طبيعيا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نالته من فيض الكمال الكلي ونازعا الى الوصول اليه والالتصاق به عند فقده لانه ليجري به امر السياسة على النظام الكلي ثم انه لو لم يكن الخير بذاته معشوقا لما اهتم كل واحد مما يشتهي او يعمل عملا غرضا امامه منه تصور خيريته ولولا ان الخيرية بذاتها معشوقة لما اقتصر الهمم على ايثار الخير في جميع التصرفات فكل واحد من الموجودات الحقيقية اذا ادرك او نال خيرا من الخيرات فانه يعشقه ويطلبه بطباعه وكل شيء تحقق له ان شيئا من الاشياء يفيده الخير والكمال او يوجب الاقتراب اليه زيادة في الفضيلة والشرف فانه لا محالة يعشقه بغريزته ويطلبه بطبعه لا سيما اذا كان ذلك الشيء يفيده خاص الوجود ويخرجه من القوة الى الفعل مثل عشق الحيوان لما يغذوه ويقوته به ويفيده تجسما وتعظما مقداريا وعشق الانسان لما يفيده صورا عقليا يتقوى به الجوهر الناطق ويحيط بالحقايق وصار ملكا من المقربين بعدما كان ناقصا في مرتبة السافلين فان الانسان بما هو انسان يكون تارة في جوهره بالقوة وتارة بالفعل واذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في صفاته الكمالية بالقوة لا ينال غاية الكمال وروح الشرف والفضيلة ما دام في البدن فاذا خلع البدن صار منخرطا في سلك العقول المهيمين واما جرم السماوي فلا يكون في جوهره بالقوة قط ولا في اوصافه واعراضه الذاتية ولا في شكله بل هو بالفعل في كل ما يمكن له ويجري به فلك من الجوهر الجسماني افضله لعدم الكون والفساد والانخراق والاستحالة ومن الاشكال افضلها وهي الكرية ومن الكيفيات افضلها وهي الاضائة والتشفيف وكذا ساير الصفات فلا يفوته شيء من الكمالات والاتصافات التي يمكن في حق نوعه الا امرا واحدا هو ايسر عرض واسهل مقصود وهو خصوصيات الاوضاع وهذا ظ لانه لا يمكن الجمع بين الوضعين فصاعدا في حالة واحدة ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه من المفارقات وليس بعض الاوضاع اولى من بعض حتى يلازم ذلك ويترك البقية واذا لم يمكن الجمع بين الاوضاع بالفعل وامكن الجمع على سبيل التعاقب مع بقاء النوع قصد ان يكون كل وضع له بالفعل وان يستديم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع

الاوضاع دائما بالفعل كما ان الانسان لما لم يكن بقاء شخصه بالفعل دبر لبقاء نوعه طريق التناسل والحركة الدورية ايضا لها خاصية في كونها على نهج واحد من غير تغير وتفاوت في الشدة والضعف بخلاف الحركات الطبيعية والقسرية فان الطبيعية تغيرت الى الجدة في اواخرها بسبب القرب من الحيز الطبيعي والقسرية تغيرت الى الفتور في اواخرها بسبب البعد من الحيز الطبيعي والدورية تستمر على وتيرة واحدة فاذن الجسم السماوي مهما تكلف استبقاء نوع الاوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر الشريفة العقلية لغاية ما يمكن في التشبه عبادة لرب العالمين وتقربا اليه لان معنى العبادة طلب التقرب ومعنى التقرب طلب القرب في الصفات لا في المكان لعدم امكانه فحركات السموات صلوات لها لاجل تقربها الى الحق الاول وهو المحرك للكل والغرض الاقصى والبغية العظمى للموجودات فسبحان الذي يرجع اليه كل شئ كما يبدء عنه كل شئ ومنه البداية واليه النهاية

فصل

في كيفية صدور الاشياء عن المبدء الاول وقد علمت ان موجود الاول واجب الوجود من جميع جهاته ولا كثرة له بوجه من الوجوه وهو احدي الذات احدي الصفات احدي الفعل وان لا صفة له الا وجوب الوجود وساير الصفات يرجع اليه وهو يرجع الى ذاته فنقول لا فعل له الا افاضة الوجود وجميع الصفات الفعلية له راجعة الى الابداع للوجود والافاضة للخير وما يوجد شئ منه انما يوجد بما هو هو لا بما هو غير ذاته بخلاف غيره فانا نكتب لاجل صفة الكتابة ونتكلم لاجل الاقتدار على تاليف الكلمات ونمشي لاجل القوة على الحركة ولا نفعل شيئا من الافاعيل من حيث كونها جوهرا انا مطلقا منذوت ونتجوهر بمعنى ونفعل ونتحرك بمعنى اخر وكلما افاض عن الواجب فانه انبعث عن صريح ذاته وحاق حقيقته من غير صفة زائدة او ارادة متجددة او داع مستانف او انتظار وقت او فرصة او طلب ثناء او محمدة فاول الصوادر منه موجود احدي الذات والهوية ولا يكون ذلك عرضا ولا صورة لتاخرهما عن الموضوع والمادة ولا مادة لتقومها بالصورة ولا جسما لتركيبه ولا نفسا لتقومها في تشخصها وفعلها بالمادة فاول الصوادر عن الباري جل ذكره جوهر مفارق عن المادة ذاتا وفعلا سماه بعض الاوائل عقل الكل والعنصر الاول وهو اعظم الممكنات واشرفها بالحدس بقاعدة

الامكان الاشرف نسبته الى العقول في البدايات نسبة العقل المحمدي تعالى الى العقول الانبياء والاولياء في النهايات صلوات الله عليهم اجمعين واعلم انك قد علمت مرارا ان الجسم لا يصدر عنه الجسم وللافلاك خصوصية اخرى في امتناع ايجاد بعضها بعضا لكون بعضها محيطا بالبعض وهي ان الحاوي لو كان علة للمحوي فمع وجوبه امكان المحوي اذ وجوبه بعد وجوب الحاوي ووجوده فيكون مع وجوبه امكان لا كون المحوي فيقارنه امكان الخلاء مع انه ممتنع بالذات والمستلزم للمح مح لان الممكن من حيث امكانه لا يستلزم المح كما انه من هذه الحيثية لا يكون مستلزما للواجب بالذات وقد حققنا ذلك في الاسفار الاربعة ولا يمكن ان يوجد المحوي الحاوي لكونه اشرف منه واعظم فان قلت اذا وصفت ان الفلك الحاوي يكون مع جوهر عقلي يكون علة للفلك المحوي متقدما عليه وما مع المتقدم متقدم فيلزم من تقدم الحاوي عليه الخلاء فقد وقعت فيما هربت عنه قلنا ما مع المتقدم بالزمان ونحوه متقدم اما ما مع المتقدم بالذات فليس متقدما بالذات كما ان ما مع العلة ليس بعلة وليس هذا التقدم الا بالعلية فان قلت الحاوي والمحوي كلاهما ممكنان فيمكن خلو مكانيهما فيلزم الخلاء قلنا اما العدم المطلق فليس بخلاء وانما يلزم الخلاء لو وجد محيط لا حشو له اذ الخلاء ماهية البعد لا العدم المحض فقد ثبت ان الاجسام كلها بما هي اجسام متكافية الوجود بلا تقدم وتاخر بينها بالذات والنفس ايضا ليست علة للجسم بجوهره بل ان تحقق لها في اعراض الجسم واحواله لان تاثيرها انما يكون بواسطة الجسم وقواه فلا تاثير لها في الجسم وقد مر انها جسمانية الفعل والحدوث بحكم بان موجد الجوهر لا يتقيد بعلاقة عرضية ولا يحبس عن الرجوع الى معدنه مدة مديدة ولما تاثيرها في جسم اخر بتوسط جسمها فيلزم ما مر من امكان الخلاء وكل واحدة من الهيولى والصورة لا فعل لها دون الاخرى لان الهيولى قابلة محضة لا فعل لها واما تاثير العرض في الجوهر فغير معقول اصلا فثبت ان الاجسام المتكثرة ونفوسها وصورها يحتاج الى علل عقلية متكثرة واذ لا يصدر من الحق الاول الا واحد فان صدر عن ذلك الواحد ايضا واحد وهكذا استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهي نوبة الوجود الى الجسم وقواه واعراضه ابدا ولكنه قد وجد من وقوع كثرة في الصادر الواحد الاول كثرة لازمة من غير تعلق

الجعل والتاثير بها بالذات كما في لوازم المهيات على ما حقق في موضعه والالزم صدور

الكثرة عن الواحد الحقيقي وايضا ليس يصدر الافلاك كلها عن عقل واحد اخير لما علمت
ان لكل واحد محركا متشوقا اليه فينبغي ان يكون للعقل الذي هو مبدأ الفلك الاعلى هوية
وامكان في نفسه ووجوب بالاول وتعقل للاعتبارات قال المشاؤن فتعقل المعلول
الاول لوجوب وجوده ونسبته الى الحق الاول يقتضي امرا اشرف وهو العقل الثاني و
تعقله لامكانه في نفسه امرا اخر وهو جرم الفلك الاقصى اذ الامكان اخس الجهات شبيه
بالقوة فيناسب الهيولى وباعتبار تعقله لمهيته نفس هذا الفلك المحركة بالشوق اليه ثم من
الثاني بالجهات الثلث المذكورة ايضا عقل وفلك الكواكب ونفسه ومن الثالث
بالثلث عقل ونفس وفلك زحل وهكذا الى ان يتم الافلاك التسعة والعقول العشرة
والعاشر باعتبار تعقل امكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التي للعناصر وباعتبار تعقل
مهيته صورها النوعية والجسمية وباعتبار نسبته الوجود الى المبدأ نفوسنا الناطقة و
هذه الامور الثلثة من حيث حقيقتها ونوعيتها مجملة يصدر من الجهات الثلث التي
هي الحيثيات الفاعلية واما تعددها من حيث الاشخاص وتفصيلها فباعتبار جهات
قابلية تحصل لكثرة المعاونات والموجبات لاستعدادات المختلفة فان تكثر حيثيات
الفاعل يوجب التخالف النوعي في الاثر لان اثار الحقايق المختلفة مختلفة واما التعدد
الشخصي لنوع واحد فلا يحصل الا باختلاف القابل او باختلاف استعداده لان الفاعل
متساوي النسبة الى الجزئيات واحد نوعي والمهية متفقة في الجميع ولازم النوع كذلك فما به
الاختلاف لابد وان يكون من العوارض اللاحقة للنوع الممكنة الحدوث والزوال وكل
ما هو كذلك فعرضه يفتقر الى المادة كما بين في مقامه وبالجملة الفاعل بجهة واحدة
يجوز ان يفعل اعدادا كثيرة من نوع واحد لاختلاف القوابل ويجوز ان يفعل انواعا مختلفة
ايضا لاختلاف القوابل كما عند المشائين واعتبر بشعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة
اللون واما الحكماء الرواقيون والفارسيون فعندهم صدور الانواع المتكثرة المتكافية
كانواع الاجسام العنصرية يحتاج الى اختلاف نوعي اما في الفاعل او جهات تاثيره ولما لم يكن

في العقل الاخير من الجهات والحيثيات ما يفي بتكثرها انكر الانواع التي في عالمنا هذا فذهبوا
الى ان في العقول عددا كثيرا فوق العشرة والعشرين او الخمسين التي تكون بازاء عدد الافلاك
وواحد العنصريات بل عندهم لكل نوع من الانواع الجسمانية عقل هو رب نوعه ومدبر للمسمى
ذو عناية باشخاصه فيكون عدد القواهر العقلية عدد الانواع الجسمانية فلكية كانت او عنصرية
بسيطة او مركبة بل يزيد على ذلك ايضا لان العقل ليست منحصرة عندهم في عوافل الاجسام وليست
الاجسام تبتدي في الوجود بحيث يبتدي العقول في الوجود واذ العقل الثاني ليس فيه من
الجهات ما يكفي لصدور الفلك الثاني والكواكب المختلفة الحقايق التي فيه وايضا الاجسام
علمت انها متكافئة ليس بعضها علة لبعض فينبغي ان يكون عللها ايضا عقولا متكافئة واقعة
في سلسلة عرضية بعد تحقق السلسلة الطولية فالعقول عندهم على ضربين احدهما القواهر
الاعلون وهم الذين وقعوا في السلاسل الطوال ما سوى الذين وقعوا في اواخر تلك السلاسل
وثانيهما ارباب الاصنام وصواحب الانواع الجرمية المسمون بالمثل الافلاطونية وهم الذين قد
وقعوا في سلسلة واحدة عرضية وظاهر ان الضرب الاول على تفاوت درجاتهم اشرف من الضرب
الثاني لترفعهم وقربهم بالاجسام وبسط هذه المباحث انما يطلب في كتب الشيخ المتاله شهاب
الدين قدس سره لا سيما كتاب حكمة الاشراق الذي قرة عيون اصحاب المعارف والاذواق
ونحن قد بينا حقيقة وجود المثل الافلاطونية وان لكل نوع فردا مجردا عقليا في عالم الابداع
هو من حقيقة ذلك النوع ولم ار غيري تصدى لذلك فضلا من الله علي وتاييدا والهاما
وهو ولي التوفيق وبيده ازمة الامور **فصل في تكون العناصر عن العقل الاخير على تقرير**
المتاخرين قالوا قد لزم من العقل الفعال بعد استبقاء عدد الاجرام الشريفة العلوية وجود
السفليات فابتدأ بالاسطقسات ولما كانت الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة لابد ان يكون
اسبابها القريبة امورا قابلة للتغير وليس العقل المحض علة لها الا بان ينضم اليه ما يختلف ويتغير
وكما ان لتلك الاجسام مادة مشتركة فيها وصورا مختلفة فينبغي ان يكون الافلاك بحسب
اتفاقها في الطبيعة الموجبة للحركة الدورية معينا للعقل على افادة المادة المشتركة وبحسب
اختلافها في الصور الموجبة لاختلاف حركاتها قدرا وجهة معينة له على افادة تهيؤها

للصور المختلفة وكما ان الحركة اخس الاحوال هناك فالمادة اخس الذوات ههنا وكما ان
الحركة تابعة لطبيعة ما بالقوة فكذلك المادة ههنا حاملة لما بالقوة فكما ان اصول الطبايع
الخاصة والمشتركة هناك مبدء للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذا فروع الطبايع الخاصة
والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بالحركة مبدء التغير الاحوال الكيفيات
وتبدلها ههنا وكذلك تركيبها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر وللاجرام
السماوية بكيفياتها التي تخصها ونسب منها الى هذا العالم تاثير في اجسام هذا العالم ولانفسها
تاثير ايضا في انفس هذا العالم ولعقولها تاثير في افاضة المعقولات على عقولنا وبهذه المعاني
صح ما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الطبيعة المدبرة لهذه الاجسام هي كالكمال للصورة الحادثة
من النفس الغائبة في الفلك هذا خلاصة ما ذكره التابعون للمعلم الاول في علة تكثر
الاجسام العنصرية والحق ما ذهب اليه الاقدمون من ان مبدء خصوصيات تلك الاجسام
وخصوصا البسايط عقول متكثرة فانها لا يجوز كونها معلولة بجوهر عقلي واحد وان كان
بحسب اختلاف الاستعدادات على ما ذكروه لانها لمتاخر بحسب الزمان عن الجوهر الابداعية
لحدوثها بسبب اوضاع وحركات جسمانية متاخرة عن اجسام متحركة والعناصر لا يجوز ان
يكون طبايعها حادثة بعد الفلك زمانا لامتناع الخلاء واستحالة خلو الهيولى في ازمنة غير
متناهية عنها وكذا الطبايع الحيوانية والنباتية من حيث نوعيتها ليست مما يتخلف فاضتها
عن افاضة العناصر لكونها غاية وجود العنصريات وخصوصا نوع الانسان الذي جاز بدنه
العناصر وثمرة الاركان فلا يمكن ان يهمل وجوده مدة غير متناهية من وجود الافلاك و
العناصر فوجود نوعية الانسان ليس من جهة استعداد المواد لاجل خصوصيات الاشخاص
العنصرية دون طبايعها ونوعياتها

فصل في الغاية والتدبير قد علمت ان الحق الاول
مبدء وغاية للكل وعلمت الفرق بين الغاية وما هو الضروري باحد المعاني وعلمت ايضا ان
كل علة عالية وكل محرك عال غير المبدء الاعلى فله في فعله غاية هي ارفع منه لكن يلزمها
على سبيل العرض ما هو ادون منزلة منه وان الغاية مقصودة بالذات وذلك الضروري
مقصود بالتبع وظاهر ان ما يتبع الشريف شريف وان كان دونه في الشرافة فقد صح ان كل مبدء

عال يعقل نظام الخير الصادر منه تبعا لتعقله لا لاجله الفعل او الحركة وما يتشبه به ويتشوق
اليه فيه ومعلوم ان خلقة الحيوان والنبات وغيرهما قد روعيت فيهما من الحكم والمصالح ما لا
يفي ببيان تفاصيلها مجلدات كثيرة فتحقق ان عناية الله تعالى مشتملة على الجميع على نحو تفصيلي
ولا يكتفى بالعلم الاجمالي كما ظن بعضهم فالحق في تحقيق عناية الله تعالى ما بيناه في الاسفار
الاربعة والاشارة اليه ههنا هي ان كل وجود له خصوصية معنى لازم له من غير جعل يتعلق
به بالذات بل جعله تابع لجعل ذلك الوجود ان كان مجعولا وذلك المعنى هو المسمى عند
اهل الله بالعين الثابت وعند الحكماء بالماهية وعند بعض العرفاء بالتعين وليس هو موجودا
بل الموجود هو الوجود وذلك المعنى كانه عكس لذلك النحو من الوجود وحكاية عنه والوجودات
في ذاتها لا تختلف بالذات الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتاخر وتختلف
بالعرض بتلك المعاني التابعة للوجودات وهي حيثياتها المختلفة وبهذا المعنى وقع في كلام المشائين
اتباع المعلم الاول ان الوجودات حقايق متخالفة مع تصريحهم بانه معنى واحد بسيط مشترك في الجميع
ان كل وجود يكون اقوى واكمل يحيط بالوجود الذي يكون اضعف وانقص ويتقدم عليه و
يكون علة له ويكون اثاره اكثر وصفاته اكمل حتى ان كل كمال وصفة وفعل يكون في الوجود
المعلولي فقد كان في وجود العلي على وجه ارفع واعلى واكثر فعلى هذا يثبت ويتبين ان الوجود
الحق الواجب الذي لا اشد منه ولا اتم يحيط بجميع الوجودات الناقصة الامكانية ولوازمها وتوابعها
ولواحقها وينبعث منه جميع النعوت والصفات الوجودية والاحكام والاثار الكمالية على وجه
يليق بعظمته وجلاله من دون تكثر وتغير ونقص وبالجملة جهة امكانية لانها من لوازم نقصانات
الوجود وقصوره فيلاحظ من ذاته بذاته حقيقة الوجود ومراتبه واحكامها ووجه نظام الخير
في الجميع فيتبعه نظام الخير اتباعا لا يفتقر دركه الى فكرة ثانية وقريحة مستانفة وهذه الذي ذكرنا
انموذج قليل مما الهمنيه ربي وجعله قسطي من الحكمة المضنون بها على غير اهلها بعد ما كتبت
اوايل هذا المختصر موافقا للطريقة المشهورة وقد بسطنا الكلام في تحقيق هذا المذكور وما يتفرع
عليه من الاحكام في المواضع اللايقة بها ليطلع عليه من وفق له والله ولي التوفيق والانعام

فصل في مبدء التدبير للكاينات الارضية والامور النادرة من الخسف والزجر والوباء العام

الفن الاول في الربوبيات

والقتل العام وكثير من الانواع الغير المحفوظة من النبات والحيوان مما لا يمكن ان ينسب الى عناية
الحق الاول والعقول الصريحة بالذات بل بواسطة مدبر يفعل الاشياء بقصد جزئي ويتخيل الامور
وينفعل عنها فيجيب الدعوات باغاثة الملهوفين وينتقم من الظلمة ويفعل العقوبات ويعذب
قوما حل عليهم غضب الجبار كل ذلك باذن من الحق الاول في ايجاده على سبيل العناية فقال
بعضهم انه نفس متعلقة بعالم الكون والفساد والاكثر على انه نفس متولدة من العقول والنفوس
السماوية وخصوصا نفس فلك الشمس والفلك المايل وانه يدبر لما تحت القمر بمعاضدة الاجرام
الكوكبية وبسطوع نور العقل الفعال وبالجملة لا بد لهذا الجوهر المدبر ان يكون وجوده وجودا
نفسيا ذا قوة خيالية يتخيل ويحس بالحوادث احساسا يليق ويكون عقله منفعلا من جهة وفعالا
من جهة بان يكون كلما احس بامر حادث عقل صورة الكمال له والمصلحة فيه والطريقة المؤدية
اليه وقد لزم من عقله لوجه الخير انفعال المادة العنصرية واكتسابها في الخارج بصورة ذلك
المعقول ولم يكن ايضا من المستبعد ان يهلك قوما غلب عليهم العصيان والكفر وان يحدث نارا
او زلزلة او وباء الى غير ذلك من الامور الغير المعتادة كتسخين بارد وتبريد حار وتحريك
ساكن وتسكين متحرك ثم يحدث امورا لا عن اسباب طبيعية على مجرى طبيعي وذلك لاجل
تعقله لوجه المصلحة الذي يتبعه انفعال المادة انفعالا بدنيا من تخييل اسباب الغضب والشهوة
وغيرها فلا ينبغي ان ينكر امثال هذه الوقايع في بدن العالم ونفسه فان العالم مشتمل على قوى
فعالة ومنفعلة يحدث منها امور عجيبة نادرة خارقة للعادات مرغمة لانوف اعداء الله
الجاهلين بالنبوات قال الشيخ الرئيس في بعض كتبه ليس ان يكون ذلك حقا فانه ان كان دعاء
مستجابا فيكون سببه مثل هذا الجوهر وذلك لانه كما يشاهد تغيرات المادة فيعقل
صورة نظام الخير والكمال الذي بحسبها فيكون ما يعقل كذلك يجوز ان يكون
مشاهدة لتغيرات الاحوال في سكان هذا العالم مما يحدث فيه فيعقل الامر الذي يدفع
ذلك النقص والافة ويجلب الخير فيطلب في ذلك التعقل وجود الشيء المتعقل اقول واذا
صح هذا فلا حد ان يتصور في مقابلة هذا المبدء المدبر لهذا العالم على وجه الخير والصلاح
المتكون من قوى بعض الاجرام الفلكية موجودا اخر نفسانيا متولدا من طبقة دخانية

نارية يغلب عليه الشرارة والاغواء والاضلال ويكون له سلطنة بحسب الطبع على الاجسام الدخانية
والبخارية ونفوسها الجزوية والطبايع الوهمانية وطبعها تلك النفوس والقوى الوهمانية
لمناسبة النقص والشرارة ويكون المسمى بابليس الوارد على لسان النبوات هو هذا الشرير
المغوي المضل وكونه مجبولا على الاغوى والاضلال والاستكبار وادعائه العلو كما ورد في الكتاب
استكبرت ام كنت من العالين انما هو بمقتضى طبعه الغالب عليه النارية الموجبة للارتفاع
والعلو وجهة تاثيره في نفوس الادميين بالشر اما من جانب المؤثر فللطافته وسرعة نفوذه
في عروقهم ولطايف اعضائهم واخلاطهم التي هي محال الشعور والاعتقاد واقتداره على
اغوائهم بالوسوسة والاضلال واما من جانب القابل فلقصور القوى الدراكة لاكثر
الناس وضعفها عن المعارضة والمجاهدة مع جنود الشياطين واعوانه من القوى الشهوية
والغضبية وغيرهما لا سيما الوهمية الا من عصمه الله من عباده المخلصين الذين ايدهم الله
بالعقل وهداهم الى الصراط المستقيم اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون لاجل تسخير
قواهم البدنية وخصوصا الوهمية التي هي احد اعداء الله المجيبة لدعوة الشيطان اذ لم يسخره
العقل الهادي الى طريق الرحمن فان للعقل الانسان جنودا كثيرة خلقها الله لتكون مسخرات مطيعا
له ولتكون معينة له وخادمة اياه في طريقه الى الله تعالى وسفره الذي لاجله خلق وخلقت اذ خلق
الانسان في اول حدوثه ضعيف الفطرة ناقص القوة شبيها بالعدم حيث اتى عليه حين من الدهر لم يكن
شيئا مذكورا فتدرج في الوجود ثم حصل له استعداد الترقي من مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى
الحق فلا بد للمسافر من مركب وزاد وخادم فمركبه مادة البدن وزاده العلم والتقوى وجنوده
وخادمه الاعضاء والقوى وتلك الجنود صنفان صنف يرى بالابصار وهي الاعضاء والجوارح
وصنف لا يدرك بالحواس الظاهرة وهي القوى والحواس وجميعها خلقت للعقل مسخرة له
وهو المتصرف فيها وخلقت مجبولة على طاعته اما الجند الاول فلا يستطيع له خلافا ولا
عليه تمردا فاذا امر العين للانفتاح انفتح واذا امر الرجل للحركة تحركت واذا امر اللسان بالكلام
وجزم الحكم به تكلم وكذا ساير الاعضاء واما الجند الاخر فهي ايضا كذلك الا الوهم فان له شيطنة
بحسب اغواء الشيطان ومغالطه فيعارض العقل في المعقولات فيحتاج الى ما يؤيده من جانب

الحق ليغلب عليه ويقهره وتسخر الحواس للعقل يشبه من وجه تسخر الملئكة لله تعالى فانهم
جبلوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافا ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وتمرد الوهم عن طاعته يشبه تمرد الشيطان من طاعة الله وشرح تفاصيله مما يطول الكلام
ومن رؤساء جنود العقل الشهوة والغضب فهما قد ينقادان له انقيادا تاما فيعينانه على
طريقه الذي يسلكه وقد يعصيانه عليه استعصاء بغي وتمرد لاجل طاعة الوهم المطيع للشيطان
حتى يملكانه ويستعبدانه وفيه هلاكه وانقطاعه عن سفره الذي به وصوله الى سعادة الابد
وللعقل جند الهي هو العلم والحكمة وحقه ان يستعين بهذا الجند لانه حزب الله على الجندين
الاخيرين الملتحقين بحزب الشيطان الذي هو القوة الوهمية فان من ترك الاستعانة به
كما هو حال اكثر الناس من اعداء الحكمة فقد سلط على نفسه الغضب والشهوة فهلك يقينا و
خسر خسرانا مبينا واني مدة عمري هذا وقد بلغ الى الاربعين ما رايت احدا من المعرضين
عن تعلم الحكمة الا وقد غلب عليه حب الدنيا والرياسة فيها والاخلاد الى الارض وقد صار
عقله مسخر الشهوة في استنباط الحيل للوصول الى المستلذات الجسمانية والحاصل انه لا يبعد
من الصواب لو اعتقد احد انه يكون في هذا العالم الدنياوي مؤثران قادران نفسانيان
خلقا بايجاد الله تعالى اياهما بحسب العناية السابقة والقضاء الالهي لاجل مصالح العباد ونظام
العالم على وجه الذي حققناه من بيان تعلق علمه السابق بالاشياء فيكون احدهما خيرا يفعل
الخير ويلهم العقول بفعل الطاعات والخيرات والثاني شريرا يفعل الشر ويوسوس النفوس
الوهمانية بفعل المعاصي والشرور وقد روي عن رسول الله صلعم ان للشيطان لمة بابن ادم
وللملك لمة فاما لمة الشيطان فايعاد بالشر وتكذيب بالحق واما لمة الملك فايعاد بالخير
وتصديق بالحق فمن وجد ذلك فليعلم انه من الله تعالى فليحمد الله تعالى ومن وجد الاخرى
فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ثم قرء الشيطان يعدكم الفقر ويامركم بالفحشاء فان قلت
فكيف يتمثل الملك والشيطان لبعض الناس دون بعض فاذا راى صورة احدهما فهو صورته
الحقيقية او هو مثال يتمثل به وان كانت صورته الحقيقية فكيف يرى بصور مختلفة وكيف يرى
في وقت واحد في مكانين على صورتين فاعلم ان الملك والشيطان لهما صورتان هما حقيقتا

صورتهما ولا يدرك صورتهما بالمشاهدة الا بانوار النبوة فما راى النبي صلعم جبرئيل في صورته
الا مرتين وذلك انه عليه السلام سأله ان يريه نفسه على صورته فواعده ذلك بحرى فطلع جبرئيل
عند الافق الى المغرب وراه مرة اخرى على صورته ليلة المعراج عند سدرة المنتهى وقد
وقع في الرواية عنه صلعم انه قال رايت مرة جبرئيل كانه طبق الخافقين وانما كان يراه في صورة
الادمي غالبا وكانه يراه في صورة دحية الكلبي وكان رجلا حسن الوجه والاكثر انه كان يكاشف
اهل المكاشفة من ارباب القلوب بمثال صورته فيتمثل له الملك او الشيطان له في اليقظة ويسمع
كلامه ويقوم ذلك مقام صورته كما ينكشف في المنام لاكثر الصالحين وانما المكاشف في اليقظة
هو الذي انتهى الى رتبة لا يمنعه اشتغال الحواس بالدنيا عن المكاشفة التي يكون بالنوم فيرى
في اليقظة ما يرى غيره في النوم

فصل في بيان تسلط الشيطان على باطن الانسان بالوسوسة

فلنمهد لبيانه مقدمة قال بعض العلماء الاسلام اعلم ان الجوهر النطقي من الانسان المسمى بالقلب
الحقيقي مثاله مثال هدف ينصب اليه السهام من الجوانب ومثل مرآة منصوبة يجتاز عليها اصناف
الصور المختلفة فيرى فيه صورة بعد صورة لا يخلو اجليها دائما ومداخل هذه الاثار المتجددة في
القلب في كل حال اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب و
الاخلاق والصفات الذميمة فانه مهما ادرك بالحواس شيئا حصل منها اثر في القلب وكذا
اذا هاجت الشهوة والغضب حصل من كل منهما اثر في القلب وان كف عن الحواس فالخيالات الحاصلة الاحساس
في النفس يبقى وينتقل المتخيلة من شئ الى شئ وبحسب انتقالها ينتقل باطن الانسان من حال
الى حال فباطنه اذن في التغير دائما من هذه الاسباب واخص الاسباب الحاصلة فيه هي الخواطر و
الافكار اي الاذكار التي هي من انواع الادراكات والعلوم اما على سبيل الورود التجددي واما
على سبيل التذكر من المحفوظات في الحافظة وهذه الخواطر هي المحركات للارادات فان النية
والعزم والارادة بعد حضور المنوي بالبال فمبدء الافعال الخواطر ثم الخاطر يحرك الرغبة والرغبة
يحرك العزم والعزم يحرك النية والنية يحرك الاعضاء فاذا تمهدت هذه المقدمة نقول ان الخاطر
المحرك للرغبة في قلب الانسان ينقسم الى ما يدعو الى الخير اعني ما ينفع في الدار الاخرة والى ما يدعو
الى الشر وهو ما يضر في العاقبة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى

الهاما والخاطر المذموم وسواسا ثم انك تعلم ان هذا الخاطر حادثة وكل حادث لابد له من سبب فمهما اختلف المعلولات تدل على اختلاف العلل وهذا مع قطع النظر عن الابحاث البرهانية معروف في سنة الله تعالى وعادته في ترتب المسببات على الاسباب فمهما استنار حيطان البيت والظلم سقفه واسود بالدخان علمت ان سبب الاسوداد غير سبب الاستنارة فحكمت بان السبب للاستنارة نور النار وسبب الاستظلام ظلمة الدخان كذلك لانوار القلب وظلماته سببان مختلفان فسبب الخواطر الداعي الى الخير يسمى في عرف الشريعة ملكا وسبب الخاطر الداعي الى الشر يسمى شيطانا واللطف الذي به تهيأ القلب لقبول الهام الملك يسمى توفيقا والذي به تهيأ لقبول وسواس الشيطان يسمى اغواء وخذلانا فان المعاني المختلفة تحتاج الى اسامي المختلفة والملك في الشريعة عبارة عن خلق خلقه الله تعالى شأنه افاضة الخير وافاضة العلم وكشف الحق والوعد بالمعروف وقد خلقه وسخره لذلك والشيطان عبارة عن خلق شأنه ضد ذلك وهو الوعد بالشر والتخويف عند الهم في الخير بالفقر كما في قوله تعالى الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء الاية فالوسوسة في مقابلة الالهام والشيطان في مقابلة الملك والتوفيق في مقابلة الخذلان وقد نقلنا امام الحديث المروي عن رسول الله عليه واله صلوات الله في الدارين في القلب لمتان لمة من الملك ايعاد بالخير وتصديق بالحق ولمة من العدو ايعاد بالشر وتكذيب بالحق ونهي عن الخير وقال عليه السلام ايضا قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن والله سبحانه متعالي عن ان يكون اصبعه جسما مركبا من لحم وعظم ودم منقسما بالانامل ولكن روح الاصبع وحقيقته ومعناه واسطة التحريك والتقليب والقدرة على التغير والتفريق وكما انك تفعل باصابعك فالله تعالى انما يفعل ما يفعله باستسخار الملك والشيطان وهما جوهران مسخران بقدرته في تقليب القلوب كما ان قوى اصابعك مسخرة لك في تقليب الاجسام مثلا والقلب في صفائه والطافيه صالح باصل الفطرة لقبول اثار الملكية والشيطانية صلاحا متساويا وانما يترجح احد الجانبين باتباع الهوى والاكباب على الشهوات والاعراض عنها ومخالفتها فان اتبع الانسان مقتضى شهوته وغضبه ظهر تسلط الشيطان بواسطة اتباع الهوى والشهوات بالاوهام والخيالات الفاسدة الكاذبة وصار القلب عش الشيطان ومعدنه لان الهوى مرعى الشيطان ومرتعه لمناسبة

ما بينهما ونحو من الاتحاد وان جاهد الشهوات ولم يسلطها على نفسه وعارض بقوة البرهان اليقيني على وجود النشأة العقلية الباقية ابدا بالظنون والاوهام الكاذبة المستدعية للشهوات والركون الى الدنيا والاخلاد الى الارض والاقتصار على هذه النشأة الناقصة الفانية وتشبه باخلاق الملائكة صار قلبه مستقرا ومهبطا للملائكة وسيجيء بيان اتصال النفس بعالم العقول واتحادها بالعقل الفعال ولما كان الخلق لا يخلو من شهوة وغضب وحرص وطمع وطول امل وغير ذلك من الصفات البشرية المنبعثة عن الهوى المتبع للقوة الوهمية التي شأنها ادراك الامور على وجهها فلا جرم لم يخل الباطن من جولان جنود الشيطان بالوسوسة الا من عصمه الله تعالى ولذلك قال النبي ما منكم الا وله شيطان قالوا وانت يا رسول الله قال وانا الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم على يدي فمهما غلب على النفس ذكر الدنيا ومقتضيات الهوى والشهوات وجد الشيطان [جزء القوة النظرية والقوة العملية] للتدرع بها مجالا فوسوسها ومهما انصرفت النفوس الى ذكر الله تعالى ارتحل الشيطان وذاق مجاله فاقبل الملك والهم والنفس بهيولانية الوجود لها قابلية الارتباط والاتحاد بالملك والشيطان بتوسط قوة العقلية والوهمية والتطارد بين جندي الملائكة والشيطان في معركة النفس الانسانية دائم الى ان ينفتح لاحدهما ويستوطن فيها ويكون اجتياز الثاني اختلاسا واكثر النفوس قد فتحها وسخرها جنود الشيطان وملكوها فامتلأت بالوسواس الداعية الى ايثار العاجلة والخروج والاطراح الاخرة وكان الشهوات ممتزجة بلحم الادمي ودمه فسلطنة الشيطان ايضا سارية في لحمه ودمه ومحيط بالقلب الذي هو منبع الدم المركب للروح البخاري الحاصل من القوى الوهمية والشهوية والغضبية ولذلك قال صلى الله عليه وآله الشيطان ليجري من ابن ادم مجرى الدم فالحاصل ان وجود الوسواس معلوم في الانسان بالمشاهدة والوجدان وكل خاطر فله سبب يفتقر الى اسم فاسم سببه الشيطان ولا يتصور ان ينفك ادمي عنه لعدم انفكاكه عن الخواطر الوهمية والوسواسية وانما يختلفون بعصيانه ومتابعته ولذلك قال صلى الله عليه وآله ما من احد الا وله شيطان وهذه الشياطين الجزئية من فروعات ذلك الموجود الشرير الذي ذكرناه كما ان عقول الجزئية الانسانية من اثار الملك الملهم بالخيرات فقد اتضح بهذا النوع من الاستبصار معنى الوسوسة والالهام والملك والشيطان والتوفيق والخذلان وهذه عرشية اعلم ان سبب

الفن الاول في الربوبيات

وقوع النفوس الانسانية في هذا العالم وابتلائهم بهذه البليات الدنيوية التي احاطت بهم فيها
هو الخطيئة التي اكتسبها ابوهم ادم عليه السلام لنقص امكاني في جوهره وقصور طبيعي في ذاته لما
ذاق الشجرة وبدت سوأته وهي الشجرة المنهي عن اكلها الممنوع من ذوقها نوع الانسان ثم
لما تمت حيلة ابليس على ادم ونال بغيته باتصال الاذية وبلغ امنيته بايقاع الوسوسة عليه
سال الدبر الانظار الى يوم يبعثون فاجيب الى يوم الوقت المعلوم اتخذ لنفسه جنة غرس فيها
اشجارا واجرى فيها انهارا ليتشاكل بها الجنة التي اسكنها ادم وقاس عليها وهندس على مثلها
هندسة فانية مضمحلة لا بقاء لها وجعل مسكن اهله واولاده وذريته فهي كمثل السراب الذي
يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا وذلك لانه من الجن وقد قيل ان للجن التخييل و
التمثيل لما لا حقيقة له كذلك فعل ابليس وجوده انما هو تمويه وتزويق وزخاريق وتمويق
لا حقيقة لها ولا حق عندها كالقياس المغاليط السفسطي ليصد بها الناس عن سنن الحق و
الصراط المستقيم القويم وبذلك وعد ذرية ادم عليه السلام اذ قال لآتينهم من بين ايديهم
وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فاجتهد ايها السالك الى الله تعالى
والطائر بجناحي العلم والعمل لعلك توفق للخروج من جنة ابليس فترجع الى جنة ابيك ادم
وذريته الطاهرة الزكية صلوات الله عليهم وتخلص من دناس ارجاس ذرية ابليس
وهم المعتكفون على الامور الدنياوية الدنية من الكفرة المتمردين والضلال المنافقين
لعنهم الله فهم في العذاب مشتركون ومن نار جهنم لا يرجعون كلما بليت بالعذاب صورهم
المعكوسة وقوالبهم المنكوسة بدلوا بهيئات وصور اخرى كما في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وذلك لتفنن معاصيهم وتنوع اخلاقهم الردية
المناسبة للصور القبيحة والسيئات الموحشة في النشأة الاخرة وبذلك وعدهم ربهم اذ قال
لابليس لاملئن جهنم منك وممن تبعك منهم اجمعين اعاذنا الله من اتباع ابليس وجنوده
واقتراف الشهوة والجهل والرغبة الى محاسن امور الدنيا وزخارفها ومثالاتها الهيولانية
فان من ركن اليها غرق في بحار الشهوات وانهمك في لذاتها وتناول محرمها انما تمد طالب الجنة
وعظمت بذنيه وحال بينه وبين جنة ابيه **فصل** في الاشارة الى شيء من اثار غايته

المقالة الثالثة في افعال الواجب

الله تعالى وحكمته وعدله في خلق السموات والارضين وحسن تدبيره ولطفه في نظم العالم
وتاليف اجزائه على اتقن وجه واحكمه بحيث لا يتصور ما هو اشرف من هذا النظام الموجود و
انما يعرف ذلك بملاحظة امور العالم والتفكر في اوضاعها وكيفية نضدها وترتيبها وارتباط
العلويات بالسفليات على الوجه المخصوص والتدبر في منافع حركاتها ونسب كواكبها ومنافع اعضاء
الحيوان واجزاء النبات وساير العنصريات على سبيل الاجمال لعدم اقتدار الانسان على الاطلاع
والشعور بجميع منافعها وخصايصها بل ما يعلم الانسان من دقايق حكمة الله تعالى في ايجاد
نفسه وبدنه شيء قليل لا نسبة له الى ما لا يعلمه من الحكم والمصالح التي روعيت في ايجادهما
فكيف الحال في معرفته لما خرج عن ذاته فلنكتف بامور جملية من اسرار خلقه وغرايب حكمته
فنقول ولما كان علم الله تعالى بالاشياء وبنظام الخير فيها علما لا نقص فيه بان يكون
علما ظنيا ضعيفا تعالى وتقدس عن ذلك وكان علمه سببا لوجود الاشياء التي هو علم على
وجه التمام والضرورة كان حصول معلومه في غاية من الاحكام ونهاية من الاتقان ولنعد الان
الى ما امر من توحيده فنقول لما تحقق وتبين ان الله العالم واحد لا شريك له في الايجاد ولا
في الوجود اللايق به من كونه تقدست اسمائه وتمجدت الائه بريئا عن جميع النقايص والقصور
الامكانية ووجوده الذي هو مهيته افضل وجود في غاية الوحدة والبساطة والشرف
ولا يمكن ان يكون اقدم من وجوده وجود ولا مع وجوده وجود فلا مادة له ولا موضع ولا
صورة ولا غاية لان هذه الاشياء تنافي تقدسه وتقطع اوليته فيكون مجردا عن ما سواه
فيكون معقولا وعاقلا لذاته ولغيره لاستناد الاشياء اليه ورجوعها اليه عقلا تاما وعلما كاملا
وكما ان ذاته التي هي عين علمه بالاشياء فاعلا لها كذلك ذاته علة غايته وغرض في وجودها
فعلم من هذين ان وجود ما يوجد عنه انما هو محض فيض وجوده لوجود ما سواه مع علمه
بها ورضاه فكذلك وجوده الذي به تجوهر ذاته وتحقق هيئته هو بعينه وجوده الذي به
يحصل منه غيره لا انه يتجوهر بشيء اخر ويتصف بشيء اخر ويفعل بشيء اخر كما انا نتذوت
بالانسانية ونتصف بالقدرة والعلم ونكتسب بملكة الكتابة وليس له مانع في فعله او منتظر
فيفيض عن ذاته بذاته وجود الاشياء واذا فاضت عنه ترتبت مراتبها وحصل لكل موجود

فطرين الوجود الذى يليق به وبرتبته فيبتدى من اشرفها وجودا واتمها جوهرية و
هو العقول العالية والجواهر المفارقة عن المواد بالكلية ثم يتلوه فى الوجود ما يتلوه فى
الكمال والشرف كالنفوس المجردة الفلكية ثم الصور المنطبعة السماوية ثم الطبيعة العنصرية
ثم الجسمية الى ان ينتهى الى الوجود الذى لا اخس منه ولا انقص وهو الهيولى الاولى
فينقطع هذه السلسلة النزولية عندها ولا يتخطى الى ما دونها العدم امكانه فهى نهاية
تدبير الامر فانه مدبر الامر من السما الى الارض ثم يعرج اليه فيفيض عنه بالامتزاج بين المواد
الجسمية والصور النوعية والمركبات على مراتبها المتفاوتة فى العروج بحسب تدرج الاستعداد
وتكاملها فلا يزال يترقى فى الوجود من الارذل الى الافضل حتى ينتهى الى الافضل الذى لا
افضل منه فاخسها المادة المشتركة والافضل ههنا الاسطقسات ثم المعدنيات ثم النبات
ثم الحيوان الغير الناطق ثم الحيوان الناطق وافضله ما وصل الى درجة العقل المستفاد فيه
عاد الوجود الى المبدأ الذى ابتدء منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط منها فعند
يقف ترتيب الوجود به يتصل دائرة الفيض والجود كما قيل نظما دو سر خط حلقهٔ
هستى بحقيقت بهم تو پيوستى ثم لو نظرت متفكرا فى صنع الله ان كل ما وقع منه
فى مرتبة من مراتب الوجود البادئات لا يتصور ما هو اشرف من تشخصه تشخصا ولا من نوعه
نوعا اما الاول فلوجوب انحصار كل نوع منها فى شخص لعدم الامتياز هناك بالعوارض
الحادثة لكونها قبل الاتفاقات والحركات والاستعدادات وامتياز الشئ بنوعه او بلوازم
نوعه يوجب الانحصار فى شخص واحد واما الثانى فلما دلت عليه قاعدة الامكان الاشرف
التى افادها الاستاد الاول ارسطاطاليس من ان ذات البارى لا يقتضى الاخس ويترك
الاشرف بل يلزم من فيض جوده الاشرف فالاشرف وبرهان هذه القاعدة فى كتاب
حكمة الاشراق والقاعدة وان لم تطرد فيما تحت الكون وفى سلسلة العايدات كما ظننه
لكنها جارية فى الابداعيات واما الوجودات الواقعة فى عالم التركيب ومراتب الصعود
فهى ايضا فى غاية الجودة ونهاية نظم الوجود وذلك لان الامور الواقعة فيه نظامها متعلق
بحركات الافلاك واوضاعها لاغراض شريفة علوية فيكون ما يصدر عنها فى غاية

الحسن وايضا نظام الافلاك وما فيها ظل نظام ما فى القضاء الالهى بناء على ما تقرر وعلى
ما تحقق عندهم من ان صدور الموجودات عن البارى تعالى ليس على سبيل البخت والاتفاق
كما نسب الى ذيمقراطيس ولا على طريقة الجزاف فى القصد كما توهمه الاشاعرة ولا من ارادة
ناقصة كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن الذات كما زعمه المعتزلة ولا بحسب الطبيعة
الغير الشاعرة بذاتها فضلا عن الشعور بغيرها كما ذهب اليه كفرة الدهرية بل النظام المعقول
الذى يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر للنظام الموجود وذلك النظام الموجود محض الخير و
الكمال فهذا الذى علم وقدر يجب ان يكون اتم النظام الامكانية واكملها فعلى هذا لا يكون فى
الوجود امر جزافى او اتفاقى بل كله غريزى فطرى بالقياس الى طبيعة الكل سواء كان طبيعيا
بحسب نفسه كحركة الحجر الى السفل او قسريا كحركته الى الفوق او اراديا كفعل الحيوان بما هو حيوان
اذ كلما يحدث فيجب عن سبب ويترقى فى سلسلة الاسباب الى مبدأ واحد ومسبب فرد يصدر عنه
الاشياء ويجب عنه على ترتيب علمه فلا يتصور غيرها فليس فى الوجود شئ مناف لطبيعة علله
واسبابه اذ المعلول لا ينافى العلة فالحركات كلها طبيعية بهذه الوجهة والنغمات والاشعار كلها
مؤتلفة موزونة بالقياس الى طبيعة الكل وان لم يكن كذلك بالقياس الى جزئية طبيعية ووجود
الاصابع الزائدة على خلقة الانسان طبيعى فى جملة العالم وكذا كل غريب بالقياس الى الكل
طبيعى وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شئ باسبابه وعلله لترى
جميع الاشياء حسنا عندك وملايما لديك وعرفت هذا الامر بالوجدان كما تعرفه بالبرهان
وعلمت ايضا ان الوجود وكل جزء من اجزائه من جوهر او عرض مجرد او مادى فلكى او
عنصرى بسيط او مركب جماد او نبات وحيوان فيها عجائب غرائب يظهر بها حكمة الله
تعالى وقدرته وجلاله وعظمته ما يقتضى الاحصاء دون الوقوف على عشر عشيرة فالمتأمل
فيها المتفكر فى خلق الله تعالى ان مبدع العجائب وصانع الغرائب لما كان غير متناهى القوة
والقدرة فلم يعجز وقوف نعمته عند حد لا يتجاوزه ويبقى بعد ذلك الامكان الغير المتناهى
من غير ان يخرج من القوة الى الفعل ثم انه لما امتنع صدور الغير المتناهى مجتمعا لنهوض
براهين التطبيق والتضايف وغيرهما فبالضرورة لا يمكن ذلك الا على سبيل التعاقب

والافراق فلاجرم وجب ان يكون من مبدعات الله جوهر بسيط ليصح صدور الممكنات
المحدثات المتجددات عنه تعالى لتقدسه عن التغير فيجب ان يكون ذلك الجوهر ذا قوة غير
غير متناهية في الانفعال كما ان الواجب تعالى ذو قوة غير متناهية في الفعل ثم لما كان تجدد
الحوادث الواردة على الهيولى موقوفا على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ليصير بتجدده و
حدوثه الذاتيين منشأ لتجدد الحادثات فافاد بفضل جوده وجود اجرام كريمة ابداعية
دائمة الحركات لاغراض شريفة علوية هي علة لاستعدادات غير متناهية يلحق الى فاعل
غير متناهية التاثير وقابل غير متناهي القبول لتوجب في ذلك افاضة الخيرات وفتح ابواب
البركات دائما كما في قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم الم تنظر ايها السالك
سبيل معرفة الله تعالى وملكوته من ملاحظة احوال الفلكيات وكيفية وضاعها لانتفاع
السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراقها مواد الكائنات ولو كانت
بالكلية عرية عن النور لبقي ما دون الفلك في وحشة شديدة وليل مظلم لا اوحش منه وكذا
لو نيطت انوارها ولازمت الى دايرة واحدة لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك
ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم ولو لم يجعل للانوار الكوكبية ذات
حركة سريعة مشتركة وبطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن دائرة الحركة
السريعة لما مالت الى النواحي شمالا وجنوبا فلم ينتشر منافعها على بقاع الارض ولولا ان حركة
الشمس جنوبا على هذا المنوال من تخالف سمتها سمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول
الاربعة التي تتم بها الكون والفساد ويصلح امزجة البقاع والبلاد ولما كان القمر نائبا للشمس
خليفة لها في التنضيج والتحليل اذ كان قوي النور جعل مجراه يخالف مجراها فالشمس يكون في الشتاء
جنوبية والقمر شماليا لئلا ينفقد السببان وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنات ولما كانت
الشمس شمالية الحركة صيفا وجنوبيتها شتاء جعل اوجها في الشمال وحضيضها في الجنوب
ليجبر قرب الميل بعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتبريد وينكسر بعده بقربها لئلا تضعف
القوى المسخنة عن التاثير ثم اما تاملت يا عارف في ملكوت السموات وما بينهما من خلق الكواكب
وقوام جواهرها واشراق نورها وطاعتها للبارى ودوامها في الحركات عشقا وشوقا

الى باريها

الى باريها ومبدعها ثم اما تنظر فيها بنظر الاعتبار وتعظم امرها كما عظم الله امر السماء والنجوم
في كتابه فكم من سورة تشتمل على تفخيمها في مواضع وكم اقسم بها في القران ثم اثنى على المتفكرين فيها
فقال يتفكرون في خلق السموات والارض وذم المعرضين عنها فقال وجعلنا السماء سقفا محفوظا
وهم عن اياتها معرضون اشارة الى ان السموات اصلاب شداد محفوظات عن التغير الى ان يبلغ الكتاب
اجله وقال ايضا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال أانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها
فانظر ايها العاقل الى الملكوت لترى عجايب العز والجبروت واطل فكرك في الملك عسى يفتح
لك ابواب السماء فتخرج اليها من هذه الهاوية المظلمة فتجول بقلبك في اقطارها الى ان تقوم
بين يدي عرش الرحمن فعند ذلك ربما يرجى لك ان تبلغ رتبة الاقصى ولا يكون ذلك الا بعد
مجاوزتك عن الادنى وادنى شيء اليك نفسك ثم الارض التي هي مقرك ثم الهواء المكتنف
لك ثم النبات والحيوان وما على وجه الارض ثم العجايب الجو ثم السموات السبع بكواكبها ثم الكرسي
ثم العرش ثم حملة العرش وخزان السموات ثم منه تجاوز النظر الى رب العرش والكرسي في
السموات والارض وما بينهما فبينك وبين هذه المفاوز والعقبات وانت بعد لم تفرغ
من ادناها وهي معرفة ظاهر نفسك ثم صرت تدعي بوقاحتك معرفة ربك وتقول قد عرفت
ولا تتامل انه يستحيل لك معرفة رب العالمين وانت عاكف ببيت جسدك في عالم التراب
فمن جملة ايات حكمته وعنايته الانسان المخلوق من القوة الهيولانية ثم من التراب ثم من النطفة
واشير الى المرتبة الاولى للانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن
شيئا مذكورا والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج فانظر
ايها الناظر في الانفس والافاق الى النطفة وهي ماء قذرة لو تركت لبصرتها الهواء لتغيرت
وفسدت كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التبدد والافتراق
ثم كيف جعلها وهي مشرقة بيضاء علقة حمراء ثم كيف جعلها مضغة ثم كيف قسم اجزاء النطفة
وهي متشابهة متساوية الى العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحم ثم كيف ركب
من هذه الاجزاء والاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الراس واليد والرجل وغيرها و
شكلها باشكال مختلفة مناسبة لها بحسب جواهرها وافاعيلها كما يستعلم من قواعد التشريح

وغيره

وجزء ولو نظر احد حق النظر في حقيقة الانسان وتدبر في ذاته حق التدبر لوجدها مشتملة على جميع طبقات الموجودات بحسب طبايعها وهيأتها دون اشخاصها وهوياتها ووجدها متصاعدة في استكمالاتها من اخس المراتب الى اشرف الغايات حتى كان الانسان قبل تكون بدنه اولا اشيا محضا مشاركا للمعدومات بلا اسم ورسم ثم مادة هيولانية من نطفة قذرة في غاية ضعف الوجود حيث ينعدم صورتها باقل مصادمة برد او حر او غيرهما ثم تدرج في الاستكمال قليلا قليلا بعناية الله تعالى وقدرته فافاض عليها صورة نباتية وخلق فيها قوة جاذبة للغذاء ثم ان تلك المادة لاجل تركيبها للنبات صارت اكمل وجودا من الحجر والمدر والحديد والنحاس وغير ذلك من الجواهر المعدنية الا ان النباتات مع هذا الكمال ناقص فانه لو اعوزه غذاء يساق اليه ويماس اصله جف ويبس ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع اخر فان الطلب انما يكون بشيئين احدهما معرفة المطلوب والثاني القدرة على الانتقال اليه والحركة نحوه والنبات عاجز عنهما فلو وقف وجود الانسان في هذه المرتبة لكان ناقصا في خلقه عاجزا في وجوده **فصل في بيان عنايته تعالى في خلق القوى الحاسة للانسان** فانظر كيف انعم الله تعالى عليه وشرفه بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن الانحطاط الى درجة الساكنات وقرب بخطوة اخرى الى مبدء المحركات وغاية الحركات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب بقوله تعالى فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ثم انظر الى ترتيب حكمة الله ونظم الوجود في خلق الحواس الخمس التي هي آلة الادراك فاولها حاسة اللمس وانما خلقت لك حتى اذا امسك نار محرقة او سيف جارح تحس به وتهرب منه وهذا اول حس يخلق في الحيوان كامل وانقص درجات الحس والشعور ان يشعر بما يلاصقه ويماسه فان الشعور بما يبعد منه شعور اتم لا محالة وهذا الشعور موجود لكل حيوان ولم تر الى الدود التي مرتبتها اول مراتب الحيوان اذا غرز فيها الابرة انقبضت للهرب بخلاف النبات حيث لا ينقبض عند القطع اذ لا يحس به الا انك لو لم يخلق لك الا هذا الحس لكنت ناقصا كالدود التي في الطين لا تقدر على طلب الغذاء من حيث

يبعد عنك فافتقرت الى حس تدرك به ما بعد عنك فخلق لك الشم الا انك تدرك به الرائحة ولا تدري انها جاءت من اي ناحية فيحتاج الى ان تطوف كثيرا من الجوانب فربما عثرت على الغذاء الذي شممت ريحه وربما لم تعثر فيكون في غاية النقصان لو لم يخلق لك البصر لتدرك به ما بعد عنك وتدرك جهته فتقصد تلك الجهة بعينها الا انه لو لم يخلق لك الا هذا لكنت ناقصا اذ لا تدرك بهذا ما يحجب وراء الجدار فتبصر عدوا ليس بينك وبينه حجاب وتبصر عدوا والحجاب بينك وبينه وقد لا ينكشف الحجاب الا حين قرب العدو فتعجز عن الهرب فخلق لك السمع حتى تدرك به الاصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات ولانك لا تبصر بالبصر ولا تدرك الاشياء الا حاضرا واما الغايب فلا يمكنك معرفته الا بكلام تدركه بحس السمع فاشتدت اليه حاجتك فخلق لك ذلك وميزت بفهم الكلام عن ساير الحيوانات وكل ذلك ما كان يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق او مخالف فتاكله فتهلك كالشجر يصب في اصلها كل مايع ولا ذوق لها فتجذبه وربما يكون ذلك سبب جفافها ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولا يتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن في مقدم دماغك ادراك اخر يسمى بالحس المشترك يتادى اليه المحسوسات الخمسة وتجتمع فيه ولولاه لطال الامر عليك في معرفة الاشياء المحسوسة وحفظها عندك وهذا كله يشترك فيها الحيوانات فلو لم يكن للانسان الا هذا لكان ناقصا لعدم ادراك عواقب الامور فميزك الله واكرمك اعظاما وتشريفا بصفة اخرى هي اشرف من الكل وهو العقل فبه تدرك مضرة الضار ومنفعة النافع وما يضر في المال وان كان نافعا في الحال هذا انموذج في بيان ترتيب ما اودع الله فيك وانعم عليك في باب الادراك ونظم الامور الادراكية فيك من القوى الاحساسية والتخيلية والعقلية التي هي في الحقيقة طائفة من ملئكة الله تعالى المسخرة لانتظام امرك بحسب الادراك **فصل في بيان عناية الله تعالى في خلق القوى المحركة** واما بيان ما انعم عليك من القوى التحريكية التي هي طائفة اخرى من جنود الله وكيفية نظمها وترتيبها فيك فهو انه تعالى لو خلق المشاعر والمدارك حتى يدرك الامور التي لها مدخل في استكمالك وحفظ بقائك ما دمت في دار الدنيا من اسباب التغذية وغيرها حتى تدركها من بعد او قرب ولم يخلق لك ميل في الطبع وشهوة له وشوقا اليه يستحثك على الحركة لكان

الفن الاول في الربوبيات

الادراك معطلا فاضطررت ان يكون لك ميل الى ما يوافقك يسمى شهوة و نفرة عما يخالفك ويسمى كراهة لتطلب بالشهوة وتهرب بالكراهة فخلق الله تعالى فيك شهوة الغذاء وسلطها عليك ووكلها بك كالمتقاضي يضطرك الى التناول حتى تغتذي وتبقى بالغذاء وهذا مما يشاركك فيك الحيوان دون النبات ثم هذه الشهوة لو لم تسكن اذا اخذت مقدار الحاجة من الطعام اسرفت واهلكت نفسك فخلق الله تعالى الكراهة عند الشبع لتترك الاكل بها لا كالزرع فانه لا يزال يجذب الماء اذا انصب في اسافله حتى يفسد فيحتاج الى آدمي يقدر غذاءه بقدر الحاجة وكما خلقت لك هذه الشهوة لبقاء شخصك خلق شهوة الوقاع لبقاء نسلك ونوعك ثم لو لم يخلق فيك الغضب الذي به يدفع كل ما يضادك ولا يوافقك لبقيت معرضا للآفات وعرضة للبليات من جهة الاعادي والاضداد فيحتاج الى داعية في دفع العدو ومقابلته هي داعية الغضب ثم هذا لا يكفيك اذ الشهوة والغضب لا يدعوان الا الى ما يضر وينفع في الحال اما في المآل فلا يكفي منه هذه الداعية فخلق الله تعالى لك داعية اخرى يسمى بالارادة وهي مسخرة تحت اشارة العقل المعرف للعواقب كما خلق الشهوة والغضب مسخرين تحت ادراك الحس المدرك للحالة الحاضرة فتم بها انتفاعك بالعقل اذ مجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لا يغنيك في الاحتراز عنه او في طلبه ما لم يكن لك ميل الى العمل بموجب المعرفة وبهذه الارادة افردت بها عن البهايم اكراما وتعظيما لبني آدم كما افردت عنها بمعرفة العواقب وقد يسمى هذه الارادة باعثا دينيا كما قد يسمى الميل الطبيعي باعثا شهوانيا ولا بد مع الادراك والارادة المستفادة منه المنبعثة عنه الى الطلب والهرب من قدرة على الحركة والآت تحتاج لفعلها فلكل آلة الطلب خاص وللهرب خاص فمنها ما هو للطلب عن قويهما كالرجل للانسان والجناح للطير والقوايم للدواب ومنها ما هو للدفع كالاسلحة للانسان والقرون للحيوانات وفي هذا يختلف الحيوانات اختلافا كثيرا فمنها ما يكثر غذاءه فيحتاج الى سرعة الحركة فخلق له الجناح ليطير بسرعة ومنها ما خلق له اربع قوايم ومنها ما له رجلان ومنها ما يدب

فصل في بيان عناية الله تعالى في خلق الطبقات من الملئكة لاصلاح حال الانسان وتبلغه الى غاية الكمال والاتصال بالعقل الفعال انه سيقرع سمعك باب من عنايته تعالى في اصلاح

المقالة الثالثة في افعال الواجب

عباده بالانبياء واصلاح الانبياء بالطبقة العليا من الملئكة وهدايتهم وتبليغ الوحي بها اليهم فاعلم الآن ان الملئكة ليسوا مقصورين في افعالهم على ذلك القدر بل الملئكة مع وفور عددها وكثرة ذواتها وترتيب مراتبها ينحصر في ثلث طبقات الملئكة الارضية والسماوية وهي المدبرات امرا وحملة العرش وهي الغايات في الحركات والمعاشيق في الاشواق النفسانية والسابقات سبقا فانظر كيف وكلهم بك في انتظام حالك في جميع امورك حتى فيما يرجع الى غذائك فان كل جزء من اجزاء بدنك لا تغتذي الا بان يوكل الله به سبعة من الملئكة هو اقل الى عشر الى مائة والى ما وراء ذلك وبيان ذلك ان معنى التغذي ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك الغذاء يتغير تغيرات حتى يصير دما في آخر الامر ثم يصير لحما وعصبا ثم ان الغذاء جسم لا يتحرك ولا يتغير بنفسه ومجرد الطبع لا يكفي في ترددها في اطوارها كما ان البر بنفسه لا يصير طحينا ثم عجينا ثم خبزا مستديرا مطبوخا الا بصناع فكذلك لا يصير لحما وعظما وعرقا وعصبا الا بصناع والصناع في الباطن هم الملئكة كما ان الصناع في الظاهر هم اهل البلد و اسبغ الله تعالى عليكم نعمة ظاهرة وباطنة فلا ينبغي ان تغفل عن نعمة الباطنة فاقول لا بد من الملائكة السبعة ملك جاذب للغذاء الى العضو وآخر ممسك له في جوار العضو وثالث يخلع عنه صورة الدم ورابع يكسوه صورة اللحم والعظم والعرق وغيرها وخامس يدفع الفضل الزائد من حاجة الغذاء وسادس يلصق ما اكتسى كسوة اللحم باللحم والعظم بالعظم حتى لا يكون منفصلا وسابع يرعى المقادير والنسب في الالصاق

بحث و تحقيق فان قلت فهلا وضعت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتاجت الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى ان يطحن اولا ثم الى ان يميز عنه النخالة ويدفع عنه الفضلة ثانيا ثم الى ان يصب الماء عليه ثالثا ثم الى ان يعجن رابعا ثم الى ان يقطع كرات مدورة خامسا ثم الى ان يرغفها رغيفا سادسا ثم الى ان يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة باطنا كافعال الانس ظاهرا فاعلم ان خلقة الملئكة يخالف خلقة الانس وما من واحد منهم الا وهو واحد في الصفة ليس فيه خلط وتركيب البتة فلا يكون لكل واحد الا فعل واحد واليه الاشارة بقوله سبحانه وتعالى وما منا الا وله مقام معلوم فلذلك ليس بينهم تناقض وتقابل بل مثالهم في تعيين مرتبة كل واحد وفعله

عليه مثال الحواس الخمس فان البصر لا يزاحم السمع في ادراك الاصوات ولا السمع يزاحم البصر في
ادراك الالوان ولا الشم يزاحمهما ولا هما يزاحمان الشم وليس كاليد والرجل فانك قد تبطش
باصابع الرجل بطشا ضعيفا فيزاحم بها اليد وقد تضرب غيرك براسك فيزاحم اليد التي هي آلة الضرب
ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز فان هذا نوع من الاعوجاج
والعدول عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان ودواعيه فانه لم يوجد وحدانى الصفة
والداعية فلم يكن وحدانى الفعل ولذلك ترى الانسان يطيع الله تعالى تارة ويعصيه اخرى
لاختلاف صفاته ودواعيه وذلك غير ممكن في طبايع الملئكة بل هم مجبولون على الطاعة لا مجال
للمعصية في حقهم فلا جرم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون والراكع منهم راكع ابدا والساجد ساجد ابدا والقايم منهم قايم ابدا لا اختلاف في افعالهم ولا
فتور ولكل واحد منهم مقام معلوم وطاعتهم لله تعالى من وجه تشبه طاعة طرفك لك فانك
مهما جزمت الارادة بفتح الاجفان لم يكن للجفن الصحيح تردد واختلاف في طاعتك مرة ومعصيتك
اخرى بل لا يستطيع خلافك ولا عصيانا لامرك ولكن هذا يخالفهما من وجه اذ الجفن لا علم
له بما يصدر منه من الحركة فتحا واطباقا والملئكة احياء وعالمون بما يفعلون فهذه نعمة الله تعالى
عليك وعنايته لك في الملئكة الارضية فارفع راسك واصعد نظرك من هذه الجهة الى مشاهدة
انعم الله عليك بعنايته من الاسباب المرتبة المنتهية الى خلق الاجفان وحركتهما حتى تقيس عليهما
سائر ما اوجده الله تعالى فيك واسبابه المنتهية اليه اذ الاجفان مثلا لا يقوم الا بالعين ولا
العين الا بالراس ولا الراس الا بجميع البدن ولا البدن الا بالغذاء ولا الغذاء الا بالارض و
الماء والنار والهواء والغيم والمطر والشمس والقمر ولا يقوم شيء منها الا بالسموات ولا السموات
الا بالمدبرات من الملئكة العملية ولا المدبرات الا بالملئكة العقلية ولا الجميع الا بامر الله وارادته
وقضائه وقدره فان الكل كالشيء الواحد يرتبط البعض منه بالبعض ارتباط اعضاء الانسان
فمن كفر نعمة واحدة كفتح العين مثلا فقد كفر نعم الله في الوجود كله من منتهى الثرى الى منتهى
الثريا فلم يبق ملك ولا فلك ولا حيوان ولا نبات ولا جماد الا ويلعنه ولذلك ورد
في الاخبار ان البقعة التي يجتمع فيها الناس اما ان يلعنهم اذا تفرقوا او يستغفر لهم وكذلك ورد

المقالة الثالثة في افعال الواجب

ان العالم يستغفر له كل شيء حتى الحوت في البحر وان الملئكة يلعنون العصاة في الفاظ كثيرة لا
يمكن احصاؤها وكل ذلك اشارة الى ان الجاهل العاصي بمعصية واحدة جنى على جميع ما في الملك
والملكوت وقد اهلك نفسه الا ان يتبع السيئة بحسنة يمحوها فيتبدل بالاستغفار عسى الله
ان يتوب عليه ويتجاوز عنه والعالم يعلم الاشياء بحقايقها وهيئاتها والموجودات بهيئتها وترتيبها
وتعلق كل منها باخر فيعرف الحق الاول بسلسلة الاسباب في ربطها بمسببها ومبدئها وكيفية صدور
كل ذرة من الكائنات من عللها واسبابها القريبة والبعيدة الى ان ينتهي الى الاسباب القصوى
والغايات الاخيرة من الافلاك حتى ينتهي الى المعبود الاول وعلة ساير العلل ويكون علمه الذي
يطابق معلومه ما ينبغي له كالانفس فكل واحد من الاسباب والمسببات المعروفة عنده يكون
له مدخل في تتميم ذاته وتكميل جوهره وهذا معنى استغفار كل شيء للعالم **فصل في بيان عنايته**
تعالى في تبقية النوع الذي لا يحتمل الدوام الشخصي بتوارد الامثال بقوة مولدة شانها الاستخلاف
ثم انظر ايها العارف المتامل في اثار رحمته وعنايته حتى تبتهج طربا وشوقا وتترنم في عشق جماله
بالتهليل والتكبير ان القسمة لما اوجبت باقيات بالعدد وباقيات لا بالعدد كيف يتم جود الواجب الحق
نقصان الديمومية الشخصية في هذا الصنف باعطائها الديمومة النوعية فوفق لكل منها قسط
من الوجود فصار العالم الطبيعي منتظما بصنفي الثابت والباقي وكيف استبقى نوع ما وجب فساده
من الحيوان والنبات بقوة مولدة قاطعة لفضلة من مادة يكون هي مبدأ لشخص اخر
ولما لم يحصل كماله الشخصي اول مرة كيف رتب له النامية الموجبة لزيادة الاجزاء في الاقطار على
نسبة محفوظة ولما توقف فعلها على التغذي كيف رتب لها الغاذية ورتب للغاذية خوادم
من قوى اربع جاذبة ياتيها بما يتصرف فيه وهاضمة محللة للغذاء ومعدة اياها للتصرف الغاذية و
ماسكة لحفظ الغذاء مدة لتصرف المتصرفة ودافعة لما لا يقبل المشابهة كما اشرنا اليه في باب
نعم الله تعالى في خلق الانسان وان هذه النعمة يتم بوجود سبعة املاك في الاقل فما فوقها ثم
انظر كيف رتب للحيوان قوى اخرى من مدركة ومحركة وزاد المزاج الاشرف الانساني كلمة طيبة
اذا اطاعت بامر باريها وكملت بالعلم والعمل صعدت اليه وشابهت المقربين من المبادي والعلل
ولو تدبرت تدبرا شافيا في كيفية تدبير النفس للبدن وحصول الفة التدبير والتصرف والشوق

والتحريك وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما مع ان البدن كالنقل الكثيف والنفس كالنور
اللطيف لقضيت العجب قلت كيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والايتلاف بين العلوي
الذي قال الله تعالى تعظيما لشانه ورفعناه مكانا عليا وقال ان كتاب الابرار لفي عليين والسفلي
المشار اليه بقوله ان كتاب الفجار لفي سجين اذ بينهما من المنافرة والمخالفة في الماهية ما لا يخفى على
البرية فانظر كيف تلطف الخالق بحكمته التامة وانعم بحسن عنايته العامة ان خلق البدن الكثيف
مادة النطفة ومن لطافة القلب الصنوبري ومن لطافة الدم الخالص ومن سعوته الروح البخاري
التابعة في العضو الرئيس التي هي في اللطافة والصفاء كالفلك البعيد عن التضاد وفي التوسط بين
الاطراف الخالي عنها المشابهة للسبع الشداد في جهة صفائها ونقائها ونورها وضيائها وبعدها
عن التضاد الموجب للفساد يصير منزلا اولا للوارد الغيبي والوليد النوري والمعسكر لقواه والجند
لجنوده ومراة بها تدرك الصور الجزئية الموجودة كلها كما ان النفس مراة تدرك الصور العقلية
الكلية للحقايق فبالمرايتين تدرك صور الكونين فاذن في الانسان شيء كالملك وشيء كالافلاك
فصار بهذين الاعتبارين معرب العالمين ومنتهى الاقليمين فانظر الى القدرة والحكمة ثم
الى اللطف والعناية ثم الى المجد والكرم تظهر لك عجايب الحضرة الربوبية **فصل** في عنايته
تعالى في خلق الارض وما يكون منها فاذا عرفت العناية الربانية في نفسك وبدنك فانظر الى الارض
التي هي مقر جسدك ثم في انهارها وبحارها وجبالها ومعادنها كيف انزل الله تعالى عليها الماء وهي
ميتة فاهتزت وربت واخضرت وانبتت عجايب النباتات وخرج منها اصناف الحيوانات ثم انظر
كيف احكم جوانب الارض بالجبال الراسيات والشوامخ الصم الصلاب وكيف اودع المياه تحتها فتفجر
العيون واسال الانهار واخرج من الحجارة اليابسة ومن التراب الكدر ماء رقيقا عذبا صافيا
زلالا وجعل به كل شيء حيا ثم انظر الى الجواهر المعدنية المودعة تحت الجبال فانظر الى الجبال وعجايب
امرها وتكونها من التراب وكالذهب والفضة والفيروزج واللعل وغيرها وانها كيف هدى
الله تعالى الناس الى استخراجها وتنقيتها وتخليصها عن الغش واتخاذ الاواني والالات والنقود
والحلي منها ثم انظر الى اصناف الحيوانات كيف يتولد ويتوالد ويتغذى وينمو ولكل منها ما تهيئا
من الاعضاء والالات والاشياء الداخلية والخارجية ما يتم به خلقته ويعيش به بدنه فتختلف

عجايب الاعضاء واوضاعها واحوالها ومشاعرها ومداركها وعجايب الامكنة فمنه ما يحتاج الى تنفس الهوا
كالانسان ومنه ما يضطر الى استنشاق الماء كالسمك ومنه ما لا حاجة الى شيء منهما ثم منها ما
يطير ومنها ما يمشي ومنها ما يزحف ثم انظر الى عجايب البق والنملة والنحل والعنكبوت التي هي من
صغار الحيوانات في بناء بيتها وفي جمعها غذائها والفها الزوجها وفي ادخارها لنفسها وفي حذاقتها
في هندسة بيتها وفي هدايتها الى حاجتها فانظر الى النحل ومسدساته والى العنكبوت ومثلثاته
جميع ذلك دوعيت فيها اغراض هندسية وما من حيوان صغير ولا كبير الا وفيه من العجايب ما لا
يحصى افترى انه يعلم هذه الصنعة من نفسه او علمه ادمي فلا هادي له ولا معلم افيشك ذو بصيرة
في انها مسكينة عاجزة ضعيفة بل الفيل العظيم شخصه الظاهر قوته عاجز عن امر نفسه افلا
يشهد هو وصورته وشكله وحركته وعجايب صنعه بعناية فاطر حكيم وجود جواد عليم **فصل**
في بدايع صنع الله تعالى في مدار الفلكية والكوكبية فارفع الان راسك الى السماء وانظر فيها وفي
كواكبها وفي دورانها وطلوعها وغروبها وشمسها وقمرها واختلاف مشارقها ومغاربها ودوبها
في الحركات على الدوام من غير فتور في حركتها ومن غير تغير في سيرها بل يجري جميعها في منازل
مرتبة بحساب مقدر لا يزيد ولا ينقص الى ان يطويها الله تعالى طي السجل للكتب وتدبر عدد كواكبها
وكثرتها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها وما من صورة في الارض الا ولها تمثال في
السماء وما من كوكب الا ولله تعالى حكم كثيرة في خلقه ثم في مقداره ثم في وضعه ونسبته الى كوكب
اخر وقربه من وسط السماء وبعده وقس ذلك على الحكمة التي روعيت في اعضاء بدنك وامر السماء
اعظم بكثير من الانسان بل من جملة ما في عالم الارض وقس التفاوت فيما بينهما في عجايب الترتيب وحسن
النظام وكثرة المعاني والغايات الحكمية على التفاوت فيما بينهما في المقدار والشرف واللطافة
فهذه السماء لعظمها وكثرة كواكبها بيت واحد من بيوت عبد الله فيها خلايق كثيرون فمنهم سجود
لا يركعون ومنهم ركوع لا ينتصبون ومسبحون لا يسامون لا يغشاهم نوم العيون ولا فترة
الابدان وغفلة النسيان وليس من شرط البيت ان يكون من الطين والخشب بل ولا يشترط
ان يكون المعبد جسمانيا بل كل ما يقوم فيه عبادة الحق الاول وتسبيحه وتقديسه فهو مما يصدق
عليه المعبد بالحقيقة فانظر الى الباري تعالى كيف خلق السماء معبد الملائكة المسبحين المهللين

ثم جعلها امتنة من الفساد والخلل غير قابلة للاضداد وامسكها من غير عمد ترونها ومن غير حبل
شدلها بها والعجب ممن لا ينظر الى بيت بناه الله تعالى بخبايا بعد به وانفرد بعمارته وزينته
بزينته ماسيارته بسبب نسيان نفسه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس له هم الا همه شهوته ورد
حشمته غافلا عن بيت الله تعالى وعن ملئكته الذين هم سكان سمواته فلا يعرف من السماء الا بقدر
ما يعرف النملة من سقف بيته وما صنع الصانع فيه ولا يعرف من ملئكة السموات الا ما يعرف
النملة من نفوس سكان البيت ولنعطف عنان الكلام من هذه النمط لان الغرض ايراد شئ يسير
من دقائق عنايته تعالى وصنعه في المخلوقات الظاهرة فانه لا مطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار
اللطف والحكمة في هذا العالم وفي ملكوته الاعلى ولا في استقصاء بدايع الصنع في هذه الموجودات
الّتي يلبثنا في عمار طويلة لان علوم العلماء   نزر حقير بالقياس الى معرفة الانبياء والاوليا
وما عرفوه قليل بالاضافة الى ما عرفه المقربون من الملئكة ثم جميع علوم الملئكة والجن والانس
اذا اضيف الى علم الله تعالى لم يستحق الى ان يسمى علما بل هو الى ان يسمى دهشة وحيرة وقصور
او عجز اقرب لقوله تعالى مخاطبا الى جميعهم وما اوتيتم من العلم الا قليلا

ثم الفن الثاني

في النظر المختص بالمعاد وكيفية ترتيب الموجودات المعادية وفيه مقدمة وثلث مقالات اما

المقدمة اعلم ان وجود الاشيا وصدورها من المبدأ الاعلى على ضربين احدهما الابداع
والاخر التكوين والعبارة عن الابداع هي ان يكون صدور المعلول من مجرد جهة الفاعلية بلا مشاركة
حيثية القابلية وعن التكوين ان يكون صدورها بمشاركة ما من القابل والفاعل الحقيقي
وهو الواجب تعالى في غاية العظمة والجلالة والشرف فما صدر عنه اولا يجب ان يكون
اشرف مما يمكن صدوره عن الشئ فيكون اول المبدعات اعظم الممكنات شرفا وما يتلوه ايضا
يجب ان يكون اشرف مما يتاخر عنه بوسط وكذا المتاخر عنه الى المعلول الاول بلا وسط يجب
ان يكون اشرف من الذي تاخر عنه بوسط وهو ايضا اشرف من المتاخر بوسطين وهو من المتاخر
بثلثة اوساط وهكذا انتقل الوجود من الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخس حتى ينتهى الى
ما لا اخس منه في الامكان وهو الذي لا حيثية له الا حيثية الامكان والقوة ولا شيئية
له في ذاته الا قبول الاشياء فلا جرم كلما طرء عليه اولا يكون اخس الصور وجودا وانقصها

فعلية لانها ما صدرت عن محض جهة الفاعلية اذ ما كان يصدر عن تلك الجهة فقد انقضت
نوبته وتمت سلسلته بل انما صدرت من جود الواهب بواسطة استعداد القابل وما به الاستعداد
ههنا ذات القابل بذاتها لا بصورة تلحقها بها صارت مستعدة وقد علمت بان لا ذات لها متخصصة
ولا جوهرية متحصلة لكونها في ذاتها بالقوة من كل الجهات فيكون الصورة الاولى الفايضة عليها
صورة عامة شاملة لجميع ما يلحقها ويرد عليها العدم محض قابلها اصلا والصورة الحادثة
بعدها الحاصلة بسبب تهيؤ المادة الاولى بها يجب ان يكون اخس الصور الكائنة ما خلا الصورة
الاولى وان كانت اشرف منها قليلا اذ الاولى حدثت في مادة قابلة محضة بلا تخصص والثانية
حدثت في مادة متخصصة الاستعداد فيكون اشرف منها قليلا واخس عما سواهما وبهذه النسبة يحدث
التوالي الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى ينتهي الى صورة شبيهة بالمبادي العالية في العقول
الفعالة في الشرف والبراءة والموجودات ابتدئت فكانت عقلا ثم نفسا ثم صورة ثم مادة فعادت
متعاكسة كانها دارت على نفسها جسما مصورا ثم نباتا ثم حيوانا ثم انسانا ذا عقل فابتدأ الوجود
من العقل وانتهى الى العقل بعد ما نزل الى رتبة في غاية النزول اذ علة الشرف والتميز هي الدنو
من العلي العزيز ففي البدء وكلما تقدم كان اوفر اختصاصا وفي العود كلما تاخر فهو اقرب الى ان
يجد من الهيولى خلاصا

المقالة الاولى في كيفية تكون العايدات من العناصر وفيها فصول

فصل في الاشارة الى المزاج اعلم ان كلا من العناصر له مادة وصورة وكيفية ويدل على
الاول مشاهدة انقلاب بعضها الى بعض في الصورة فعلم ان ههنا هيولى مشتركة مطيعة لاوامر الله
تعالى ونواهيه في خلع بعض الصور ولبس بعضها والا يلزم انقلاب الحقيقة وعلى الثاني مشاهدة
الاثار المختلفة واستدعاء الاحياز المختلفة فعلم ان للعناصر حقايق متباينة لا بمجرد الصفات
بل بحسب الذاتيات ومبادي الفصول والمقومات وعلى الثالث استحالة كل منها في كيفياتها مثل
التسخن او التبرد مع بقاء الصورة النوعية فهذه البسائط العنصرية اذا امتزجت وتماست و
فعل بعضها في بعض بقوتها المتضادة كسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر المضادة حتى نقص
العنصر البارد مثلا ينفعل صورته من حر العنصر الحار وتزيل عنه شدة الحرارة وبالعكس وكذا
العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس وبالعكس فيحصل من افاعيل صورها وانفعالات موادها

الفن الثاني في الطبيعيا

كيفية واحدة متوسطة بين اطراف الكيفيات المخالفة متشابهة في اجزاء الممتزج وهي المزاج فيستعد
المركب بسبب حدوث هذه الكيفية المتوسطة الخارجة من الاطراف المتضادة صورة اخرى كالبرية لبعده
عن التضاد الموجب للموت والفنا فيستفيد حيوة ما على قدر توسطه وقربه من الاجسام الحية
الفلكية فان الافلاك لخلوها عن الكيفيات المتضادة يكون الحيوة لها ذاتيا اذ المبدء الاعلى تام
بالجود والعطا والقابل هناك في غاية التهيؤ والنقا والبسايط العنصرية لكونها متضادة الكيفيات
متفاسدة بما يكون الموت لها ذاتيا واما الممتزج منها من حيث اكتسابه كيفية متوسطة توسطا ما
يقبل نوعا من الحيوة فان لم يمعن في التوسط وهدم جانب الاطراف فيقبل من المبدء الفياض نوعا
ضعيفا من الحيوة كالحيوة النباتية وذلك بعد ان يترقى في الطبيعة درجات الاثار العلوية التي هي
اول الحوادث العنصرية من السحب والادخنة والمطر والثلج والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة
ثم درجات المعادن والجمادات من الزيبق والنيشم والبلور والزاج والملح والزرنيخ والنوشادر
وما يتولد منها من الاجساد السبعة المنطرقة وغيرها كاليواقيت الى ان يصل الى درجات استعداد
الصور النباتية فاعطاها الجرم النموي التهيؤ لقبول النفس النباتية اما منه كما ذهب اليه الطبيعيون
او من العقل الفعال كما يراه الحكماء الالهيون او من الحق الاول باستخدامها كما نطق به الصديقون
واهل التنزيل فيحدث في الجسم النباتي قوة التغذية وهي قوة من شانها ايراد البدل على البدل
شبيها به بتغييرها تشبيه البدل والصاقها اياه بالبدن ليجبر بذلك ما يتحلل عنه فيسلم بقاء الشخص
ويخدمها القوة الجاذبة لهذا الشي القابل للتشبه وهو الغذاء والهاضمة لها لتحيله بصير متحللا لاجله
الى قبول فعل الغاذية والماسكة حتى يتم فعل الهاضمة فيها لان فعلها متحرك والحركة مما يلزمها
امتداد زماني والحافظ للموضوع بقدر ذلك الامتداد والدافعة للفضل الذي لا يقبل
التشبيه ويخدم هذه الاربعة الكيفيات الاربع فيخدم الحرارة في تحليل وتحريك والبرودة في
امساك وتسكين والرطوبة في ترقيق وتشكيل واليبوسة في تقويم وحفظ للتشكل وللغاذية
بخوادم مما يخدم ويستخدم منها وهي القوة النامية وهي التي من شانها ان تتصرف في الغذاء
والصاير غذاء بالفعل في توزيع الجسم النباتي طولا وعرضا وعمقا على تناسب طبيعي الى ان يبلغ
الكمال في النشو فيقف عنده منتهى فعلها وتخلفها الغاذية في فعلها ثم قوة اخرى تتوقاها

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

المولدة المبقية للنوع وهي التي من شانها ان تفرز اجزاء من فضلة الغذاء في تمام فعلها اذا حصل في
الرحم واعلم ان المولدة كالغاذية وحدتها اعتبارية عند اكثر المحققين فيما بالحقيقة قوتان احديهما
ما يجعل فضلة الهضم الاخير منيا او ما يجري مجراه والاخرى ما يهيئ كل جزء من اجزائه لقبول صورة
مخصوصة واولى القوتين مسماة كاحدى القوى الثلث الغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغير فيهما لكن
اختص هذه بالاولى وتلك الثانية باعتبار بدن واحد واما الثانية سميها هي المصورة ومن العلما
من انكر المصورة تبعا للحكماء الاشراقيين حيث قالوا الاستناد الافاعيل المحكمة العجيبة الى قوة عديمة
الشعور ويوافقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث اسند افاعيل هذه القوة بل جميع القوى الى الملك الموكل
بصدور هذه الاثار وتحقيق المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة وحاصله اثبات تلك القوة
على وجه يوافق كلا المذهبين ويرتفع به الخلاف من البين فان اثباتها لا يوجب الاستغناء من اثبات
الملك الموكل بفعل النوع كما ان وجود ذلك الملك المتساوي النسبة الى جزئيات الصور لا يكفي مؤنة
الحاجة الى القوى الجزئية المخصصة للاشخاص فالقوة التي ينتهي المادة وبعدها لقبول الصورة
هي الانوثية والتي تعطي الصورة هي الذكورية وهاتان القوتان ربما اجتمعا في شخص واحد كما في
اكثر النباتات وربما افترقتا في شخصين ذكر وانثى كما في اكثر الحيوانات واذا اجتمعا حصل التوليد
ولا تتميز عن فطانتك ان في النبات شيئا كالرحم به تحصل التهيات في عقد الاغصان وشيئا
كالبيضة والمني مثل البذر والقوى النباتية تكون في الاصل وربما يوجد شيء منها في البذور ومن
النبات ما لا يتكون الا من البذر والثمرة ومنها ما لا يتكون الا من الاصل ومنه ما يتكون منهما
وربما يتكون من بذر واحد في بلاد مختلفة نباتات مختلفة واول ما يتكون [illegible] النبات وليس
بالطبع طبقات ثلث تقوم جرمه بها منها اللب وما يتصل به ومنها العود كالخشب وما يشبهه و
يناسبه ومنها اللحاء وما يشبهه ويتمم به النبت والغرض الطبيعي في النبات اما في عوده او ساقه واصله
او ورقه او قشره او غصنه او ثمره ولما لم يجد جرمه الصلب غذاء يتشبه به دهن بلا تدريج خلق
في الاشجار الصلبة العظام ليتشبه المخ في العظام عناية من الله تعالى في حقها واما الاشجار
الضعيفة القوام المتخلخلة فهي بمعزل عن ذلك لعدم حاجتها اليه وما كان الغرض الطبيعي فيه ان
يعظم حجمه ويطول قده في مدة يسيرة امتنع ان يكون صلبا لان الصلب يحتاج الى مادة عاصية

وقوة طائحة والتصرف في مثله يحتاج الى مدة طويلة ومادة صلبة **بحث وتحقيق** اعلم ان الحكماء حيث جعلوا المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس الانسانية والات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام تصور الاعضاء كما هو راى المشائين من الحكماء واستشكل ذلك بعض الناس بان القول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وضائعا بعينها من غير مستعمل اياها وهو ممتنع فاجيب عنه تارة بعد تسليم حدوث النفس بجواز ان قيل بها كما ذهب اليه بعض الفلاسفة وتارة بالقول بحدوثها قبل البدن كما هو راي المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل بجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو راي البعض وتارة بتصييرها من قوى نفس الام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن المولود هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي على ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الابوين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس المولود ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة للاجزاء بطريق الايراد الغذاء ونقل الامام في بعض رسائله المشتملة على اجوبة المسائل المسعودية انه لما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم النفس الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة يبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم يوجد النفس هذا كلامه واعترض عليه علامة الطوسي بان ما نقله في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء وهو قوله فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي وبان تفويض التدبير من قوة كنفس الام او القوة المصورة على احد القولين بعد مدة الى قوة اخرى كنفس المولود غير معقول في الافاعيل والتدابير الطبيعي وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة متجددة وان كانت المصورة مدبرة وهي

للنفس بمنزلة الالات فكيف خدمت النفس المصورة قبل حدوثها وكيف فعلت بذاتها بلا مستعمل اياها وهي الة ثم اجاب عن اصل الاشكال بان ما يقتضيه قواعد الحكمة التي افادها الشيخ وغيره وهو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة وتصييرها انسانا بالقوة ويصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني تزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لتلك الافاعيل النباتية وهكذا الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد القبول نفس الناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة للبدن حتى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في افاعيلها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم يشتد الحرارة النارية الحادثة في الفحم فيجمره فان الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع لاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول **نقد وكمال** ان كلام هذا الحكيم قدس سره في غاية التنقيح والتحرير الا انه يجب عليه ان يبين ان الافاعيل المتعددة المترتبة المتدرجة في الشرف والكمال من الحفظ والتنمية والتحريك الارادي والنطق اهي كلها صادرة من مبدا واحد له قوى متعددة متجددة الحدوث بحسب تجدد استعدادات المادة او من مبادي متعددة متفاضلة في الشرف والكمال حيث يصدر من كل متاخر ما يصدر عما تقدم مع امر اخر مختص به فان كان الاول فيلزم عليه حدوث النفس الناطقة مع حدوث النطفة

وكونها معطلة عما سوى الافعال الجمادية مدة ما وهذا يخالف آراءهم وقواعدهم مما اشتهر
ان الناطقة تحدث بعد ان تستوفي المادة درجة النبات والحيوان وان الناطقة يلزمها الافاعيل
المختصة بها فضلاً عن الحيوانية والنباتية وان كان الثاني فيلزم عليه ما يلزم على الشارح
المقدم للاشارات من تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدبيرها دونه وبدنه الى فاعل آخر و
ان زعم ان الصورة السابقة تفسد ويكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل استعدادات المادة
فيحدث ان المادة بحسب استعدادها الحاصل من صور طبيعية لصورة نفسانية مدبرة اياها مكملة
كيف يوجب فساد تلك الصورة فان التكميل ينافي الافساد فقوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل
فعلين متنافيين فيها واما ما ذكر من ان الحرارة الغريزية توجب الحيوة والموت جميعاً فوجه
ذلك ان فعل تلك الحرارة ليس بالذات افادة الحيوة فان مفيد الحيوة هي النفس باذن الله تعالى
واستخدام بعض الملائكة اياها بل فعلها بالذات تقليل الرطوبات وهذا التقليل نافع في حفظ الحيوة
ما دامت الرطوبات زائدة في البدن الحي ضار ما دامت ناقصة فالتقليل فعلها بالذات وكل
واحد من النفع والضرر فعلها بالعرض بخلاف فعل الصورة في مادتها فانه ليس الا التكميل و
الحفظ فكيف تادى بالطبع الى افساد مادتها وظني ان كل من له قدم في المعارف الحكمية يعرف
ان الافاعيل الطبيعية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ومؤثر وملايم ولا يتوجه لشيء من
الاشياء في سلوكه بالطبع نحو شيء مناف مضاد اياه بل يجب ان يكون نسبة السالك الى ما
يسلك اليه نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة ولهذا يقال في تعريف الحركة كمال ما بالقوة
من حيث هو بالقوة كيف وقد ثبت بالبرهان والكشف ان الاشياء طالبة للخير الاقصى والصمد
القيوم الذي هو منبع كل حيوة وكمال وشرف وجمال والطلب الطبيعي للحيوة المحضة والوجود
المحض لا يكون الا بورود مراتب الحيوة للطالب لا بورود مراتب الفساد والموت فالتحقيق في هذا
المطلب يحتاج الى اظهار شيء مما لم يذقه اهل المشرب وقد لوحنا اليه في اسفارنا فمن هنالك ينبغي
ان يطلب من خلق لاجله بشرط ان يضن به على غير اهله **فصل** في تكون الحيوان ان الاجسام
العنصرية اذا امتزجت امتزاجاً اشد اعتدالاً او اقرب الى التوسط من النبات تهيأت لقبول النفس
الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة من شانه ان يحس ويتحرك بالارادة فالكمال

جنس

جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع سواء في ذاته او في توابع ذاته لا يقال النفس
جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جنساً لها لانا نقول التحديد ليس لماهية النفس بل لها من جهة
كونها نفساً واسم النفس لم يوضع لها الا من حيث تدبيرها للبدن وهي اضافة خاصة فلذلك يوخذ
البدن في تحديدها كما يوخذ البناء في حد البناء وان لم يوخذ في حده من حيث هو انسان وبقولنا
اول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه وبالجسم يخرج كمالات المجردات
من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج صورة الجسم الصناعي وبالآلي يخرج صور العناصر والمعادن
فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها ليست آلية وليس المراد بالآلي اشتمال الجسم
على الاجزاء المختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها آلات للنفس بالذات والاعضاء بتوسطها ويخرج
ايضاً النفوس الفلكية على راى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفس واما على راى من
ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية كالجوارح والتداوير بمنزلة الآلات
لها فلا يخرج به بل يخرج بقيد ذي حيوة بالقوة اى يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس
الفلكيات ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية
فان افاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دائم التغذية والتوليد او الادراك والتحريك و
بالقيد الاخير يخرج النفوس النباتية **فصل** في قوى نفس الحيوانية انها بحسب القوى تنقسم
الى محركة ومدركة واما المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة المسماة بالشوقية فهي القوة
التي اذا ارتسمت صورة مطلوبة او مهروبة في الخيال حملت هذه القوة الفاعلة على تحريك الآلات المحركة
من الاعصاب في العضلات والاعضاء والقوة الشوقية ذات شعبتين شهوية وغضبية والشهوية
حملت الفاعلة على تحريك طلباً للذة او المنفعة والغضبية حملها على التحريك دفعاً للالم والمضرة
على سبيل الاستيلاء واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها ان يعد العضلات للانفعال
وكيفية ذلك الاعداد من تلك الفاعلة ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدئها
لينبسط العضو اى يزداد طولاً وينقص عرضاً او يقبضه بتمديد الاعصاب الى جهة مبدئها لينقبض
العضو اى يزداد عرضاً وينقص طولاً والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه بالعصب ينبت
من اطراف العظام يسمى رباطاً وعقباً ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك

العصب

العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع لين في الانعطاف
صلب في الانفصال والنخاع خادم للدماغ خليفة له في انبات الاعصاب **تبصرة** واعلم ان
للحركات الاختيارية مبادي مترتبة ابعدها عن عالم الحركة الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي باستخدامهما في الانسان والفلك ويليها قوة الشوقية وهي الرئيسة في القوى المحركة
الفاعلة كما ان الوهم هو الرئيسة في القوى المدركة الغائية وبعد الشوقية وقبل الفاعلة قوة
اخرى هي مبدء العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي يتم بعد التردد في الفعل والترك
عند وجود ما يترجح به احد طرفيهما المتساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويدل على مغايرة الشوق
للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة
والحق ان التغاير بينهما بحسب الشدة والضعف لا غير فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما
فالعزم كمال الشوق وما قيل انه قد يحصل الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب
للشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي فيه الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على
مغايرة الفاعلة لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على الحركة وكون القادر
عليها غير مشتهيه والعلة الغائية في وجود هذه المبادي من لدن الطف القوى الادراكية اعلاها
الى اكدر القوى التحريكية وادونها في الحيوان المحافظة على الابدان بحسب كمالها التشخصي والنوعي و
في الانسان تلك المحافظة مع ما يتوسل بها الى اكتساب الخير الحقيقي والكمال الابدي بحسب العلم
والعمل فان الباري جلت عظمته جعل في جبلة الحيوان الجوع والعطش ليدعوها الى الاكل والشرب
ليخلف على ابدانها بدلا عما يتحلل ساعة فساعة لكون الابدان دائمة التحلل والذوبان وجعل ايضا
في جبلتها الشهوات المختلفة ليدعوها الى الماكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها وما يحتاج اليه
اطباعها وجعل فيها اللذة بقدر الحاجة ليأكل بقدر الحاجة ولا يزيد عليه ولا ينقص وجعل لنفوسها
الالام والاوجاع عند الافات العارضة لابدانها ليتحرص نفوسها على حفظ ابدانها من الافات الى
اجل معلوم وخلق لها القوى الادراكية من الحواس وغيرها ليتميز الملايم عن المنافر والنافع عن
الضار فيطلب احديهما بالشهوة ويهرب عن الاخر بالغضب ليديم بقائها سالمة عن الافات عناية
من الله تعالى لخلقه ورحمة منه على عباده **فصل** في القوى الادراكية وانما اخرناها عن التحريكية

لان الحركة

لان الحركة في الحيوان اشرف من الادراك لكونها غاية له وان كان الامر في الانسان بعكس ذلك
لانا نتكلم في العايدات والقوة الادراكية اشد نفسانية والتحريكية اقرب الى المادة فنقول ان القوة
المدركة تنقسم الى ظاهرة مشهودة وباطنة مستورة اما الظاهرة فهي الحواس الخمس في الظاهر وفوق
الخمس في الحقيقة لان اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيرها
كالغشاء وسبب انبثاث حاملها التي هي جسم لطيف بخاري ليست قوة واحدة بالنوع في التحقيق بل
هي اربعة انواع منبثة معا في الجلد كله وغيره ولهذا ظنت واحدة فالتضاد الواقع بين الحار والبارد
حاكم والرطب واليابس حاكم والصلب واللين حاكم والخشن والاملس حاكم واللامسة في الحيوان في باب
الضرورة كالغاذية للنبات لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون اولى الطلايع ما منع الفساد وحفظ الصلاح بخلاف غيرها من ثواني الطلايع التي
ينوط بها المنفعة الخارجة عن القوام والمضرة الخارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على ما به
يستبقى الحيوة من المطعومات الا انها يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الموافق
والمضاد وليس شيء منهما يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد كما قال الشيخ الرئيس
بحث وتخليص ربما يكون يقال ان المدرك بالحس هو المتضادات كالبرودة و
الحرارة دون التضاد لانه معنى عقلي لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد
انواع التضاد ثم انهم جوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض
ولم يجعلوا ذلك انها لاختلفة من مبدء واحد بالذات فما الذي يمنع نظير ذلك في اللامسة
ومن اسخف ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة
اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالالوان والروايح والطعوم فلذلك
تعددت قوى اللمس دون بواقي الحواس والمخلص ان يقال لما علم ان المزاج الحيواني من جنس الكيفيات
التي هي اوايل المحسوسات اللمسية وما يتبعها وان القوة التي هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون
بحيث يتاثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان من حيث
هو حيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من اوساط تلك الكيفيات بدرك الاطراف التي يكون
ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها وتلك اطرافا بالقياس اليه ويتاثر عنها فلا بد ان تعددت

اللامسة

اللامسة بحسب تعدد التضاد ولا يتعدد بحسب تعدد الاطراف التي وقعت في جنس واحد لان القوة لا تتاثر من الكيفية الشبيهة بكيفيتها بل بما يضادها في الجملة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة في التضاد بين الكيفيات وكذا الحال في ادراك الباصرة للسواد والبياض فانها لخلوها عن اللون مع قوة قابلة لها اياها تتاثر من كل مرتبة من مراتب اللون واللامسة وان لم تخل من كيفية ملموسة الا ان اعتدالها وتوسطها بين الاطراف بمنزلة الخلو عنها فيتاثر عن كل مرتبة من مراتب الكيفيات الاولى سوى الكيفية الوسطية التي يتصف بها الحيوان ويندر وجودها في غير الحيوان فلكل واحدة من الحواس لها نوع واحد من الاثر وهو الانفعال عن كيفية متضادة لها **تقرير**

افادي فيما يناسب المقام ان الشيخ الرئيس قال في فصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة لها بفعلها في محسوسها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث تسمع ومن حيث تبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمس وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا تكيفا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل بتفرق الاتصال والتيام هذا كلامه ونقل المسيحي من شراح القانون معترضا عليه بان كلامه في غاية الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع ان كان هو ذاك فقوله انما قصر في السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم والذوق واللمس قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس الخمس له محسوس خاص يستحيل ان يدرك غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة في الاذن والعين هي المدركة للصوت العظيم واللون المفرط واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا لحد اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة واما رابعا فلان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والما للحواس او لا يكون فان قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة

لذة وادراكه الالوان المؤذية الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعا وسايط للنفس في ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في كتاب المباحث المشرقية حيث تكلم في اللذة معتذرا عن الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل اتصاف القوة بالالوان وذلك لان الملائم للشيء هو الذي يكون كمالا له واقل درجات الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملائمة للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة بل ادراك الملائم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملائم ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم قال اقول لما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها ان يدرك انها ادركت فان هذا للنفس على ما زعمه وكذا الكلام في القوة الذائقة والشامة وكل ذلك يناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفاء والقانون هذا كلام المسيحي في شرح القانون ورد عليه العلامة الشيرازي اما فيما ذكره اولا فبقوله ان الاشتم ان الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متالم غير النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون بضرب من المجاز لكن لما كان الاحساس انفعال الحاسة بل انها من محسوسها الخاص بما وجب انفعال الة كل حاسة عن محسوسها الخاص وتكيفها بذلك المحسوس لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها عن محسوسها يكون بحيث ان النفس تدركها حيث ينفعل الالات عن محسوسها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة ولهذا فان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرايحة الطيبة في الشم ولذة النعومة في الة اللمس ولا يدرك لذة الصورة الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة المفروشة لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني وانفعال البعض اني على ما قيل لان ذلك كلام ردي سخيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها انيا اما ان بعضها اني و بعضها زماني فغير مسلم فمن ادعوه فلابد له من الدليل واما فيما ذكره ثانيا فبان الشيخ لا يقول

ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الاذن والبصر بل المدرك لهما السامعة و
الباصرة والتالم انه لامستهما بطريق تفرق اتصال بحدة الصوت المفرط فى لامسة الاذن
واللون المؤذى فى لامسة العين واما اثر السمع والبصر فلا يتالم منهما الالان ادراكهما آنى لازمانى
لبطلان ذلك بل لانهما لا يتالمان من حيث تبصر وتسمع واما فيما ذكرناه ثانيا فلانه مبنى على ان الملايم
للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين وهما
ممنوعان لان الملايم والموافق انما يكون للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان المتالم
من اللون المؤذى هو لامسة العين لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا لامسة وهو كلام حق
واما فيما ذكره رابعا فلانا لا نسلم انه ان كان ادراك المحسوسات المالوذة فى بعض دون بعض
كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة الحواس الثلث حيث ينفعل الاتها عن محسوسها
دون لذة الحاسين الباقيين لا كون تالمها زمانيا لا آنيا على ما قيل لفساده كما مر واما العذر
الذى ذكره عن الامام فى خروج الشيخ عن مذهبه فى السمع والبصر فليس بشىء والشيخ لم يخرج عن
مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لما كان اعتقاد الامام وان كان خطأ ان الشيخ يعتقد ان مدرك
الجزئيات الحواس الخمس شرع فى الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهن من بيوت العنكبوت هذا تلخيص
ما افاده العلامة فى هذا الموضع ولعمرى انه قد اصاب فيما اجاب عن الاشكالات المبنى وما بين به
انحراف الامام عن مسلك الحق فيما حسبه عذرا عما ذكره الشيخ وامثال هذه التحقيقات التى يزاح
بها ظلمات الاوهام المضلين من المتغلسفين ليست غريبة عن مثله كما عن مثل استاده سلطان المحققين
برهان الحكماء الاسلاميين عظم الله تعالى قدره وحشره فى زمرة العقول المقدسين لكن فى الفرق
الذى ذكره هذا النحرير الخبير بين الحاسين الاولين والحواس الثلث الباقية محل تامل ثم على تقدير
تحقق ذلك الفرق كان ينبغى ان يبلغ كلامه حد الاجداء ويذكر ان النفس من اى جهة ومعنى لم يدرك
بعض المحسوسات حيث ينفعل التذاذا كهاو من اى جهة ومعنى بعضها حيث ينفعل التذاذا كها اليقتب به
كون بعض الات الحواس محلا للالم واللذة الحاصلين عن محسوساتها دون البواقى منها وانت
ان اردت تحقيق القول فى هذا المطلب على ما الامر عليه فاستمع لما القى الينا وقسم لنا من عالم
الملكوت ومعدن الجبروت وهو ان مزاج الحيوان لما كان حاصل الوجود كما علمت من جنس

الكيفيات

الكيفيات الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال المزاج اللايق به الذى هو حد ما من حدود تلك
الكيفيات وصلاح بدنه وفساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج وانحرافه عن حد المعين ولا
شك ان اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافى من حيث هو مناف
والملايم لكل شىء ما يكون من نوعه او جنسه وكذا المنافى لكل شىء اذا كان امرا وجوديا ما يكون
مضادا له واقعا معه تحت جنس قريب اذ لا تضاد بين اجناس العالية فالملايم والمنافى للحيوان بما
هو حيوان انما هو من مدركات اللامسة اولا لكونهما من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوته بها ثم
مدركات الذائقة التى يتقوى ويتزايد بها بدنه وتاليه الكيفيتين المذكورتين فى الملايم والمنافر مدركات
الشامة حيث يتغذى بها لطايف اعضاء الحيوان كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة
فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا لان بدن الحيوان ليس مركبا من الاصوات
ولا متقوما بالاضواء والالوان ليكون ما يكون من جنس الاصوات والالوان ملايما او منافيا للحيوان
بما هو حيوان الا ان الحيوان الانسانى لما كان نفسه الناطقة التى هى من عالم الانوار ومعدن المعانى
والاسرار نازلة منه الى عالم الصورة العنصرية بعد جوازه عالم الافلاك المشتملة على النسب الشريفة العددية
الايقاعية والنغمية ولذلك يلتذ عن رؤية الانوار واستماع نغمات الموزونة ويتالم عن الظلمات
والالوان المدحشة والاصوات المنكرة الغير الموزونة واما تضرر العضو البصرى عن الضوء الشديد
فليس لاجل مضادته للنفس لان نورية النفس اقوى من نورية النور المحسوس بل لاجل غلبة النور المحسوس
على الحاسة البصرية فينفعل عنها وكذا تضرر الصماخ عن الصوت الشديد المشتمل من التناسب العددى
فليس الا لاجل مصادمة الهواء المتحرك المنقلب عن القارع والقالع القوى بين الصماخ فهناك تالم
لمسى كما ذكره الشيخ لان اللامسة تدرك الصوت والسامعة من حيث انها سامعة بل بس المقروع
والمقلوع من الهواء كما يتوهم من كلامه على ما مضى فالمخلص ان الملايم والمنافى للحواس التى هى قوى
جسمانية ولمحالها التى هى اجسام بسيطة اولية الكيفيات هما مدركات الحواس الثلث على الترتيب
الذى ذكرناه واما مدركات الحاسين الباقيين فليست ملايمة ومنافية لهما ولا لمحليهما فلهذا
لا يلتذان ولا يتالمان بهما فهذا ما عندى فى هذا الموضع والله اعلم فلنرجع الى ما كنا فيه واما
الحواس التى فى الحس الباطن فهى فى الحيوانات الكاملة ثلثة اقسام ومجموعها خمس ولنتكلم فيها

فصل

فصل في القسم المدرك للصور الجزئية وهو اثنان فالاول منه حس المشترك ويسمى بنطاسيا
اى لوح النفس وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ ومبادى عصب الحس ويقبل جميع
الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتادى اليه من طرق الحواس من جهة الاعصاب الحاملة للروح
البخارى فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة والدال على وجوده امور احدها مشاهدة القطرة النازلة
خطا والنقطة الجوالة بسرعة الدايرة ولين ارتسامهما في البصر لعدم حصول المقابلة الا للقطرة او
النقطة فذا ارتسامهما انما في قوة اخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد
خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر
هو هذا الحار وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها
الجميع ليصح الحكم بينها الثالث ان النايم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج و
لا في شيء من الحواس الظاهرة **بحث وتحصيل** قد اورد على الوجه الاول بانه يجوز ان يكون الاتصال
الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الآخر قبل ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني وتوقف ارتسا
الاول فيكونان معا وعلى الثاني بانه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة
لمشاهدة الصور حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن والجميع عن الوجوه الثلثة
اما عن الاول فلكونه مكابرة للقطع بان الارتسام في البصر عند زوال المقابلة واما عن الثاني فبان المدرك
والحاكم للكليات والجزئيات وان كان هو النفس لكن الصور لا يرتسم فيها كما سيجيء برهانه بل في الاتها
فلا بد في الحكم بين المحسوسين من آلة جامعة لهما وهي الحس المشترك وربما تشكك فيه بجواز ان يكون حصولهما
عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس و
الجزئي في الالة فلا يثبت الة مشتركة وهذا مندفع باشراق عرشي وهو ان النفس حين ادراكها الكل محسوس
بصر عين الحاسة المدركة لذلك المحسوس كما بين هنا عليه في موضع يليق به وكل حاسة تقوم من النفس
مقام الحاسة اخرى لنا فالحكم بمحسوس على محسوس آخر يوجب على هذه القاعدة اتحاد الحاستين وهو
ممتنع واما الحكم بمعقول على محسوس فهو يوجب اتحاد النفس باحد الحواس ولا استحالة فيه كما ادعينا
وفهم هذا يحتاج الى تقديس في القريحة واما عن الثالث فان الواحد من الحس الباطن كفاية فاثبات
التعدد فضل مستغنى عنه فلا يصار اليه ومن اعتراضات الامام الرازي انا نعلم قطعا ان الذوق

ايضا ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا فلسنا مبصرين
بمرتين احدهما بالعين والاخرى بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا ان الدماغ ليس آلة الذوق واللمس
اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف ولا افة في الدماغ يبطل الذوق واللمس
وغيرهما من الحواس بخلاف الافة في العقب وايضا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق ونعلم قطعا
ان تخيل الذوق ليس في العقب ومنها انا لا نسلم ان اتصال هذه الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون
في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة واجاب
عنه الحكيم الطوسي رحمه الله بان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل
انما يحدث في الهواء لنهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي
احاطة النهايات بالخلاء اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كانت المشاهدة دفعية لاى شيء كان اذا
لم يكن تعلقها بامر تدريجي الوجود كالحركة او المتحرك من حيث هو متحرك وذلك ممنوع فيجوز ان يكون
كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدا في ان مختص به لا في ان التشكلات اللاحق فلا يلزم الخلاء ولقلة
الزمان وسرعة الحركة يظن ان المجموع مشاهد دفعة والثاني منه الخيال ويقال له المصورة وهي قوة
مرتبة في اخر التجويف الاول من الدماغ بحسب المشهور ويجتمع فيها مثل جميع المحسوسات وتبقى فيها
بعد الغيبة عن الحواس وبنطاسيا وهي خزانتها وليست خزانة للحواس وان كانت مدركاتها محفوظة
فيها لان الحواس الظاهرة لا يدرك شيئا بسبب الاختزان بالخيال بل باحساس جديد من خارج فيكون
معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك والدليل على وجودها انا اذا شاهدنا صورة في اليقظة
او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدنا مرة اخرى نحكم عليها بانها ذلك هي التي شاهدنا قبل ذلك فلو لم
يكن الصورة محفوظة لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية وانما احتيج الى وجودها لئلا يختل نظام
العالم ولا يشتبه الضار بالنافع اذا لم يعلم انه هو المبصر اولا ويفسد المعاملات وغيرها والدليل على
مغايرتها الحس المشترك وجهان احدهما ان القوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل للنقش كالماء لم
يحفظ لوجود رطوبة هي سرعة القبول وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار
الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين لكون الاستحضار حصول
الصورة فيهما والذهول حصولها في احدهما دون الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعرض الامام

الفن الثاني في الطبيعيات

في شرحه للاشارات على الوجه الاول بانه مجرد مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن بوجوه التدابير فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ للاثنين واجاب المحقق الطوسي على ما ذكره اولا بانه ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كلما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكونا القوتين كالارض واما انهما في صورة فهو يدل على مغايرة المصدرين و حاصل كلام هذا المحقق ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون الحافظ نفس القابل بل عسى ان يكون غيرهما مقارنة اياها فلا يلزم اتحاد مبدئي القبول والحفظ فيه وليس المراد ما فهمه بعضهم من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض يقبل الشكل بمادتها ويحفظ بصورتها الرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بصورتها والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء وبالعكس كما اذا عرض افة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان صورة فاذا زال المرض واستحضر الصورة التي كان قبل يحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان وكانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها التكثر وجوه الصدورات عنها **بحث وتخلص** وانت تعلم ان مفهوم الصورة المحسوسة امر مبهم لا يتحصل الا بصورة معينة تعينا نوعيا او شخصيا والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا امرا متعينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد جنسي اولا ولامور متكثرة نوعية ثانيا ويكون تحصيل ما يصدر اولا اقل من تحصل ما يصدر ثانيا بل الاولى ان يجاب عن هذا النقض

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

بالنقل وبان الادراك انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة لقوة واحدة انفعالات كثيرة عن مبادي متعددة والذي تحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل واحد لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا على ان بناء اصل الاستدلالات على تغاير القوى ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الكثير لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على ما اشرنا اليه من بقاء بعض منها مع زوال الاخرى فالنقض ساقط راسا ولهذا لم يعبر المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات لذهوله عما ذكرناه اورد على المحقق وجوها من البحث سهلة الاندفاع بعد الاحاطة باطراف الكلام **عقد وحل** واورد على الوجه الاخير من الاستدلال ان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوفا على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انه تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا والجواب على ما ذكره شارح الاشارات حصول الصورة للمدرك لحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كان حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح ان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات والاولى ان يقال ان للصورة حالة الذهول غير حاصلة في الة الادراك ومجرد الحصول في ابراز الة كانت ليس ادراكا والا لكان حصول الصورة لاي محسوس كان في يد الانسان ادراكا له بل ادراك كل صورة انما هو بحصول صورته في الة ادراك ذلك الشيء فحصول صور المحسوسات في الحس المشترك ادراك لها سواء حصلت من الحواس كما في المشاهد او من معدن الخيال كما في التخيل وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيل ايضا **فصل في مدرك المعاني** والتصديقات الجزئية وهو ايضا اثنان احدهما القوة الوهمية وهي القوة التي يكون مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ واليها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في الحيوان ومستخدمة لساير القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها الروح الدماغي فيكون كل الدماغ لها لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يستلزم كون الشيء الة لقوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى على محل واحد كما يتوهم وهي تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وتحكم احكاما جزئية كادراك الشاة معنى في الذئب وكالحكم بان الولد معطوف عليه فادراك تلك

المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكهما وكونهما غير محسوسة دليل على مغايرتهما للحس المشترك و
كونهما جزئية دليل على مغايرتها للنفس المجردة وقد يستدل على وجودهما بان في الانسان شيئا
ينازع عقله في قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضي عقله الامن منه وربما يغلب التجويف على ايا من
فهو قوة باطنية غير عقلية وثانيهما الحافظة وهي قوة مرتبة في اول التجويف من الدماغ يحفظ ما يدرك
القوة الوهمية من المعاني الجزئية وهي خزانة الوهم فنسبتها اليه نسبة الصورة الى الحس المشترك فقوتان
للتصور الجزئي مدرك وخازن وقوتان للتصديق الجزئي مثلهما والكلام في مغايرتهما لسائر القوى
على قياس ما مر **فصل** في المتصرفة وهي قوة مرتبة في مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي
الدودة ولها التصرف في السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها تركيب بعض
ما في الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض فيجمع اجزاء انواع مختلفة
كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس ولا
يكون عن عملها دائما لا نوما ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل من الشيء
الى ضده وشبهه فما في القوة الباطنية اشد شيطنة منها ليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل
النفس هي التي تستعملها اياها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتنص
الحدود والوسطى باستقراض ما في الحافظة **تنبيه** لا يزعجنك ما ربما قيل كيف استعملها
الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها الا ما قيل ان القوى الباطنة كالمرآة المتقابلة
فينعكس الكل فيهما ما يرتسم في الاخرى لانه غير تام اذ لو ارتسم صور بعضها في بعض ان كان ادراكا
بطل القول بانها خسته بل يكفي الاقل وان لم يكن ادراكا وهذا الاشكال وما هو اقوى منه وهو
استعمال العقل اياها في المعقولات بل بانه ليس بواجب ان يكون القوة التي هي آلة لتركيب الامور
مدركة لها حتى يمتنع ان يصير القوة الجسمانية آلة للوهم والقوة العقلية في تركيب المعقولات المتعلقة
بالمحسوسات او غيرها وتفصيلها الا ترى ان القوة التي في يد الانسان قد يصير آلة لتركيب الاجسام و
تركيبها وتفريقها مع انها غير مدركة لها فكان هذه القوة يد معنوية للنفس الناطقة كما ان قوتها
الادراكية عين روحانية لها ومعنى استعمالها المفكرة في ترتيب الفكر انها بهذه القوة ينقل
بعض ما فيه الانتقال الفكري على بعض آخر ولا استيعاب فيه اصلا **تذكرة استبصاري**

ومما يجب ان يحقق ان لكل واحدة من هذه القوى الادراكية حامل خاص وموضع خاص اما الحامل فهو
جسم حار لطيف حادث عن لطايف الاخلاط الاربعة كان الاعضاء حادثة عن كثافتها على نسبة محدودة
مزاجية وهو المسمى بالروح البخاري وهو البدن اولا للنفس الناطقة والبدن الكثيف قشره وغلافه
كانه قشر للنفس لانها تكدرت فصارت روحا نفسانيا ثم حيوانيا ثم طبيعيا فحملت القوى النفسانية
والحيوانية والنباتية ومنبعها القلب الصنوبري ومن ثم يتوزع على الموازع العالية والسافلة من البدن
فما يصعد منه الى معدن الدماغ على ايدي خوادم الشرائين معتدلا بتبريده فايضا الى الاعضاء
المدركة والمحركة منبثا في جميع البدن يسمى روحا نفسانيا وما ينفذ منه الى الكبد بايدي سفراء الاوردة
الذي هو مبدأ القوى النباتية منبثا في اعماق البدن يسمى روحا طبيعيا فالرئيس المطلق هو القلب
ولو كان الدماغ غير آخذ منه بل اول الروح كان كثير الحرارة مفتقرا اليها في التسخين والتلطيف فما
كان باردا ولا اشتعل سريعا بانضمام الانفعال المنبعثة من الحركات والانفعالات البدنية والفكرية
وبذلك يظهر بطلان ما زعمه افضل الاطباء جالينوس وبحيوة البدن من الواهب بواسطة
النفس الناطقة فان حيوة هذه الروح نور النفس الالهية المذكورة في القرآن والاخبار فهو جسم
والجسم بما هو جسم ميت فحيوته غير ذاتية بل عرضية منبعها الحيوة لذاتها الالهية شرحها وتحقيقها
فهذا الروح الحيواني هو المبدأ القريب لحيوة البدن فكل موضع يفيض عليه من سلطان نوره يحيى
والا فيموت ولعتبر بالسدد فلولا ان القوة الحس والحركة قائمة بهذا الجسم اللطيف لما كان السدد
تمنعهما وقد يخدر العضو بالسدة بحيث لا يتالم بجرح وضرب وربما ينقطع الروح فيبطل الحيوة منه
ولولا انه شديد اللطافة لما نفذ في شباك العصب ومن احتقن بعض عروقه يحس بجري جسم لطيف
حار فيه ويتراجع عنه وهو الروح وهو في عالم الصغير الانساني بمنزلة الجرم الفلكي في العالم
الكبير والقوى الادراكية والتحريكية التي فيه بمنزلة الملائكة السماوية وهو لغاية اعتداله يشبه
الافلاك الخالية عن الكيفيات المتضادة كما يقال ان الفلك لا حار ولا بارد ولا يتوهمن انه احر
ما في البدن فكيف يكون معتدلا لان حرارته تحقق اعتداله اذ الكلام في الاعتدال النوعي و
حرارته بالقياس الى باقي الاعضاء البدن لا يناقض ما ادعيناه **تنوير استشفائي**
ان هذا البخار اللطيف المسمى بالروح احد موضوعات علم الطب الطبيعي الجسماني كما ان الروح

المجرد الذی هذا ظله احد موضوعات العلم الالهی والطب الروحانی الذی یبحث عند الانبیاء و
الرسل المؤیدون بالالهام والوحی ولذا قیل تقریبا للافهام ان الانبیاء علیهم السلام اطباء النفوس کما
ان الاطباء ابنیا الابدان وینقل ایضا فی الحکمة العتیقة ان النبی خادم القضا والامر الالهی کما ان الطبیب
خادم للطبیعة ومقتضاها فمن احوال هاتین الروحین نشأ العلم باحکام العالمین الدنیا والاخرة
والملک والملکوت فالعلم علمان علم الطب الذی هو علم الابدان والغرض منه حفظ صحة هذا الروح
الجسمانی بتایید حکما الابدان وعلم الالهیات الذی هو علم الادیان من معرفة الحق الاول ورسله والیوم
الاخر الذی هو مفارقة النفس عن البدن وموضوعها النفس وهذه المعرفة انما حصلت علی التمام
للانبیا المؤیدین بالوحی والالهام ثم لغیرهم من الاولیا والربانیین من العلما وجمیعهم من علما الاخرة
الماخوذة علومهم من ملئکة الله تعالی واما معرفة الروح الجسمانی وعوارضه الذاتیة وقواه فیمکن
تحصیله بنحو من تجربة او قیاس او استقراء بخلاف الروح التی هی الاصل وهی سر من اسرار الله
لا یمکن توصیف حقیقتها ومهیتها ولا رخصة فی تعریفها وتحدیدها الا بان یقال هو امر ربانی کما
قال الله تعالی قل الروح من امر ربی والامور الربانیة لا یحتمل العقول توصیفها بل یتحیر فی الحکم بوجودها
اکثر الخلق فلا یدرک بالقیاس الفکری حقیقتها بل بنور اخر اعلی واشرف من العقل الانسانی تشرق ذلک
النور فی عالم اخر یسمی عند بعض العرفاء بعالم النبوة والولایة نسبته الی العقل کنسبة العقل الی الوهم و
الاستبعاد فیه فان للانسان اطوارا متعددة خلقها الله تعالی بعضها فوق بعض کما ان طور الوهم فوق
طور الحس وطور العقل فوق طور الوهم وکما یدرک الصبی المحسوسات ولا یدرک المعقولات لان ذلک
طور لم یبلغه کذلک بعض البالغین الی الکمال الحقیقی یدرکون بنور الایمان الحقیقی اشیا لا ید رکها ارباب
العقول المتعارفة لعدم بلوغهم الی هذا المشرب العذب والمقام الشریف والمشرع المنیع الذی اعز من
ان یکون شریعة لکل وارد بل لا یطلع علیه الا واحد بعد واحد قال بعض المحققین ان لجناب الحق
صدرا وفی مقدمة الصدر مجال ومیدان رحب وعلی اول المیدان عتبة وهی مستقر ذلک الامر الربانی
فمن لم یکن له علی العتبة جواز استحال ان یصل الی المیدان فکیف بالانتهاء الی ما وراءهما من المشاهدات
العالیة فثبت ان من لم یعرف نفسه لم یعرف ربه وان هذا الروح التی معرفتها مقدمة معرفة الباقی
من الروح الجسمانی التی غایة معرفتها حفظ صحة البدن والتی یصادف معرفة الباری تعالی وملئکته

واحوال النشأة الاخرة فی خزانة الاطبا ومن این للطبیب ان یلاحظ هذه المعانی ویعتنی بحفظ صحة
الایمان الحقیقی ودفع الامراض النفسانیة والاخلاق الشیطانیة وانی یجد فرصة تفضل علی اشتغاله
بالمراهم والمسهلات ومعالجة القروح والحمیات بل المعنی المسمی عنده روحا بالاضافة الی هذا الامر الربانی
کالکرة التی یحرکها صولجان الملک بالاضافة الی الملک فمن عرف الروح الطبی وظن انه ادرک الامر الربانی ذلک
او غیرها من الربوبیات التی یتوقف علیه کان کمن رای الکرة فظن انه رای الملک ولا شک انه خطا فاحش
فالروح الجسمانی مطیة تصرفات الامر الربانی المدرک الفعال فی هذا العالم باذن الله تعالی واهب النفس
الناطقة التی من الله مجریها والی الله مرجعها فیتصرف بها فی البنیة البالیة الفانیة ما دامت قابلة لتصرفها
فاذا قلع قبولها التصرف فیها خلت وخرابا لبیت رتحلت جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا
چکنم خانه فرو می آید **تمثیل استبصاری** ان هذا الروح الطبی مثاله جرم نار السراج
والقلب له کالمسرجة والدم الاسود الذی فی باطن القلب له کالفتیلة وما یتغذی به من الاغذیة اللطیفة
کالزیت والحیوة الظاهرة فی اعضاء البدن بسببه کضوء السراج فی جملة البیت وکما ان السراج
اذا انقطع زیته انطفی فسراج الروح ایضا ینطفی مهما انقطع غذائه وکما ان الفتیلة قد یحترق ویصیر رمادا
بحیث لا یقبل الزیت فیطفی السراج مع کثرة الزیت فکذلک الدم الذی تتشبث به هذا البخار فی القلب
قد یحترق بفضل حرارة القلب فینطفی مع وجود الغذاء فانه لا یقبل الغذاء الذی یبقی به الروح کما
لا یقبل الرماد الزیت فلا یتشبث به النار به وکما ان السراج تارة ینطفی بسبب من داخله کما ذکر و
تارة بسبب من خارج کریح عاصفة فکذلک الروح تارة ینطفی بسبب من داخل وتارة بسبب من خارج
کالقتل وکما ان انطفاء السراج هو منتهی وقت وجوده فیکون ذلک اجله الذی اجل له فی ام الکتاب
باحدی الاسباب المقدرة المرتبة فی القدر من فناء الزیت او فناء الفتیلة او بریح عاصفة او بالطفا
الانسان کذلک انطفاء الروح اجله الموجل فی قضاء الله تعالی وقدره باحدی الاسباب وکما ان السراج اذا
انطفی اظلم البیت کله والروح اذا انطفی اظلم البدن کله وفارقته انواره التی کان یستفیدها من
الروح وهی انوار الاحساسات والقدرة والارادات وسایر ما یجمعها معنی لفظ الحیوة **ذکر و**
تنبیه وقد یقال فی تعیین مواضع الحواس الباطنة بطریق الحکمة والغایة ان الحس المشترک
ینبغی ان یکون فی مقدم الدماغ لیکون قریبا من الحواس الظاهرة فیکون التادی الیها سهلا

والخيال خلفه لكونه خزانته وخزانة الشيء ينبغي ان يكون كك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة لكن الاطبا لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى في اصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبين انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها و كانت الافات العارضة قد يتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة **وهم وازاحة** تفطن بعض الناظرين في كتب الشيخ الرئيس انه تردد واضطرب في امر القوى حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني متذكرة بما ينتهي اليه فعلها وانه تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من بعض الظن اما الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والفكر والحفظ والتذكر هو الوهم ولذلك جعله رئيسا حاكما في الحيوان والقوى الحيوانية خدمه واعوانه كما ان مبدأ الجميع في الانسان شيء واحد وهو الناطقة والقوى جنوده ورعاياه وفي هذا سر اخر لوحنا اليه في مامر وهو ان كل عال من القوى المرتبة يحمل على سافلها والسافل مما يتقوم بالعالي ذو برهانه مسطور في كتابنا الكبير في الحكمة الخاصة فالناطق لما لها من الاتحاد بقويها البدنية لا ينافي تعددهما عنها باعتبار وجودها التجردي الذي هو غيب غيوبها فمن شبهها من غير تدبر فهي بصره البيضي عن ادراكها فما عرفها حق معرفتها ومن جردها من غير تشبيه فنظر اليها بالعين العوراء فما رعاها حق رعايتها والكامل المحقق والبصير المدقق من لا يهمل احد الجانبين ولا يتعطل عن ادراك مجموع النشاتين ويعرف سر الماليين ويجمع البحرين ومراة الاقليمين واما الثاني فالكلام الذي حملهم على اسناد ذلك الظن القبيح به مثل ما قاله في كتاب القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوى الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس في ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في امر الحافظة والذاكرة بل احال بيانهما الى نظر الفلسفة الغير المناسب

لكتاب الطب وفي ساير كتبه الحكمية التي رايناها حكم على ان الذاكرة هي الحافظة ولكن باعتبار الغرو ذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كما ان فعلها تركيب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم الا بادراكين مبدء الوهم وحفظ مبدء الحافظة والمسترجعة ايضا مبدء فعل يتركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا **فصل** في تكون الانسان وقوى نفسه قد علمت علما برهانيا ان الواجب تعالى وجود مقدس وخير محض بري عن انحاء النقص والاعدام والملكات وعلمت ان فيضه الاولي وفعله الابداعي يجب ان يكون جوهرا روحانيا مدركا للاشياء اذ الوجود مظهر فيضه وفعله والعلم والقدرة وساير الصفات الكمالية من خواص الوجود بما هو وجود ما لم يخالطه ضد ويصادفه مفسد فلذلك فكل وجود منزه عن التضاد والتزاحم فهو عالم بذاته دراك عاقل لما يقارن ذاته كالعقول والنفوس الفلكية العالمة بذاتها وبلوازمها واثارها واجرامها التي هي مواضع الشعورات ومظاهر الامثال والاشباح الخيالية واما الاجسام العنصرية فلاشتمالها على التضاد والتفاسد واستحالة ذاتها وتجددها وجودا بما هو لو لم يكن لها وجود الا وجودا مستحيلا ما اثرا عادما للعلم والادراك لذاتها عن رحمة الله تعالى وقبول الفيض الالهي الذي ذكرناه لتفاسدها وبعدها عن التوافق والاعتدال الضيق عالمها الوجودي وخستها المخصوصة الا ترى الاجسام لو لم تمازجت وتصالحت قواها المتضادة بسبب الكسر والانكسار والفعل والانفعال استعدت لقبول اثر من الفيض الالهي ولمعة من النور والجود وهو الصور المعدنية الحافظة للعناصر من التضاد والتفارق والتهارب وساير ما يظهر منها من بعض اللمعان و الصفا والتلالؤ كما في الدرر واليواقيت وما فيه نوع نوري ثم اذا تركبت تركيبا اقوى في التوسط واوغل في الاعتدال فاض عليها ما يظهر به منها بعض اثار الحيوة من التغذية والتنمية والتوليد هكذا تترقى بها متوغلة في نقص التضاد وهدم الخلاف الى ان تصل الى درجة الحيوان فيصدر منها كثير من اثار الروح والعقل اما بان يكون صورها الحيوانية ونفوسها الحاسة بمنزلة الالات لافاعيل النطقية صادرة عنها بالالهام لبعض الملئكة الروحانيين او يكون نفوسها باعيانها جواهر روحانية بالذات

كما ذهب اليه الاقدمون فاذا بلغت الى غاية التوسط من الاطراف المتضادة فاعتدلت وقربت جدا من الاعتدال الرافع للتضاد الذي هو بمنزلة الخالي عن الاضداد كالسبع الشداد وما فيها استعد لقبول الفيض الذي اكمل مما يمكن قبوله وقبلت من التأثير الالهي ما قبلته الاجرام العلوية والعرش الاعظم الذي توقع اليه الايدي في الدعاء لصفاء جوهره اقصى غاية الصفاء وتهيئه لقبول الفيض عن المبدأ الاعلى اتم تهيئ لاعتداله الذاتي وبعده عن التضاد اقصى بعد قال الشيخ الرئيس لولا ذلك في جوهر الفلك لما صلح على اكثر الامم ان الله تعالى على السماء وبالجملة ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا قريبا من الاعتدال جدا سلكت طريقها الى الكمال اكثر مما سلكه الكائن النباتي والحيواني وقطعت من القوس العروجي اكثر اختصت بالنفس الناطقة المستخدمة لجميع القوى النباتية والحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الامور الكلية والمجردات وتفعل الافعال الفكرية فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة فبالاولى تدرك التصورات والتصديقات وتسمى بالعقل النظري والقوة النظرية وبالثانية تستنبط الصناعات الانسانية وتعتقد القبيح والجميل فيما يفعل ويترك كما ان بالنظرية الحق والباطل فيما يعقل ويدرك وتسمى بالعقل العملي والقوة العملية وهي التي تستعمل الفكر والروية في الصنائع المختارة للخير او ما يظن خيرا في العمل ولها الجربزة والغباوة والتوسط بينهما يسمى بالحكمة العملية التي هي من الاخلاق لا من العلوم النظرية والعملية التي كلما كانت اكثر واشد كان افضل وهذه القوة خادمة للنظرية مستعينة بها في كثير من الامور ويكون الرأي الكلي عند النظري والرأي الجزئي المعد نحو المعمول عند العملي **فصل** في خواص الانسان اعلم ان الانسان لاشتماله على نفس مجردة له خواص لا يوجد في غيره من الحيوانات واول ذلك النطق الظاهر وذلك لاحتياجه في معيشته وتمدنه الى اللباس والغذاء الحاصلين له بنوع من التعاون والمعاملة والمعاوضة والمشاركة لانه حيث خلق لمعرفة الرب تعالى والسفر الى دار الآخرة يحتاج الى استعمال قوى ادراكية موضعها جسم لطيف لين سريع التغير والانفعال سهل القبول للكيفيات والاشكال ازيد من بدن غيره من الحيوانات فلا محالة لا يكفي اهابه وجلده للتوقي من الحر والبرد الحاصلين فيما يحويه من طبقة الهواء فلم يكن لباسه طبيعيا وكذا البدن الذي هو موضوع لنفسه حيث يكون في غاية الاعتدال ويكون كل واحد من نفسه وبدنه مستدرجا في البلوغ الى الغاية محوجا الى البقاء الدنيوي مدة ما

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

وتحلل البدن دائما يفتقر الى ورود بدل من الغذاء فلم يتغذ من جسم كان ذا الغذاء يجب ان يكون مزاجه قريبا من مزاج المغتذي حتى يمكن ان يصير بعد تصرف الغاذية شبيها بالمغتذي بل يفتقر الى غذاء موافق له وذلك مما يندر وجوده في الطبيعة فلم يمكن وجود هذه الصنعة المحصلة للغذاء الموافق للانسان بصانع واحد لان هذه الصنعة متضمنة لصنائع كثيرة بآلات مختلفة وكل واحدة من هذه الصنائع قلما يحصل بالهام ووحي بل لا يستحفظ وجودها البقائي الا بتعليم وتعلم وان كان وجودها الحدوثي بنحو الالهام او الوحي او الحدس والتعاون ايضا انما يتحقق بمعاوضات مفتقرة الى طلب ونهي ووعيد وترغيب وتخويف وتعجيل تأجيل وغيرها من اعلان مكنونات الضمائر واعلام مسطورات البواطن فلهذه الاسباب ولغيرها آكد وارجح منها احتياج الانسان للاقتدار على ان يعلم غيره من المشاركين في التعيش ونظام التمدن ما في نفسه بعلامة وضعية ولا يصلح لذلك شيء اخف من الصوت والاشارة والاول اولى لانه مع خفة مؤنته لوجود النفس الضروري المتشعب بالتقاطيع الحروفية مهياة بالتأليف لهيئات تركيبية غير محصورة بلا تجشم تحريكات كثيرة كما في الاشارة لا يختص اشعاره للقريب والحاضر بل لايته لهداية لهما ولغيرهما من البعيد والغائب ويشتمل ايضا الصور والمعاني والمحسوسات والمعقولات ومن خواصه ايضا التعجب وهو انفعال يحصل عقيب الادراك لامر نادر ويتبعه الضحك ومنها الضجر وهو انفعال يتبع الادراك للاشياء المولمة والموذية ويتبعه البكاء ومنها الخجل وهي انفعال نفساني يتبع شعوره بشعور غيره بانه فعل شيئا من الاشياء التي قد اجمع على انه لا ينبغي ان يفعلها ومنها الخوف والرجاء بحسب المستقبل في غيره من الحيوانات يوجدان بحسب الآن وما يتصل بالآن ولا يكون فيما يبعد من الآن الا الالهام كالذي يفعله النملة في نقل الحبوب بالسرعة الى جحرها منذرة لمطر يكون وهذه الخواص بعضها للبدن بسبب كونه ذات نفس وبعضها للنفس بسبب كونها ذات بدن واخص الخواص بالانسان تصور المعاني العقلية المجردة عن المادة كل التجريد والتوصل الى معرفة المجهولات تصورا وتصديقا من المعلومات العقلية واعلم ان للانسان تصرفا في امور جزئية وتصرفا في امور كلية والثاني فيه اعتقاد فقط من غير ان يصير سببا الفعل دون فعل الا بضم آراء جزئية فللانسان اذا قوتان قوة تختص بالآراء الكلية والاعتقادات وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك من المنفعة والمضرة ومما هو جميل وقبيح ومما هو خير وشر ويكون حصوله تابعا لضرب

والتفكر حاجة الى ان يوقع رأيا في امر جزئي مستقبل من الممكنات اذ الامور الضرورية والمستحيلة لا يروى فيها بالوجود او بالعدم وما مضى فقد فات والروية عبث واذا حصل الرأي الجزئي يتبع حكم القوة المروية قوة اخرى في افعالها التحريكية اولها القوة الشوقية الغائية المسماة بالباعثة والاخرى القوة الفاعلية المسماة بالمحركة كل هذه يستمد في الابتداء من القوة المتصرفة في الكليات ما عطاء القوانين وكبريات القياس في ما يروى كما يستمد من التي بعدها صغريات القياس والنتيجة الجزئية فللنفس في ذاتها قوتان نظرية وعملية وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح ولكل من القوتين شدة وضعف في فعلها ورأي وظن في عقلها والعقل العملي يحتاج في افعاله كلها دائما الى القوى البدنية واما العقل النظري فله حاجة ما اليها لا دائما بل قد يكفي لذاته كما في النشأة الاخروية سواء كان في طبقة الكروبيين من المقربين او يكون في صنف المتوسطين واصحاب اليمين فان انهار الجنة واشجارها وحورها وقصورها وساير الاشباح الاخروية انما ينبعث من ذات النفس وشهواتها وتصوراتها كما في قوله تعالى فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين كما سنبينه عن قريب في كيفية الحشر الجسماني ان شاء الله فجوهر النفس مستعد لان يستكمل نوعا من الاستكمال بذاتها وبما هو فوق ذاتها بالعقل النظري ومستعد لان يتحرز من الآفات ويتصرف فيما دونها بالعقل العملي ولكل منهما مراتب استعداد وكمال وحركة الى الكمال فالاول يسمى من كل منهما عقلا هيولانيا والغاية عقلا بالفعل والاوسط عقلا بالملكة كما ستشرح والاوسط في الاول المقدمات الاولية وفي الثاني الآراء المشهورة وهيأة اخرى **فصل** في مراتب القوة النظرية وهي اربعة الاولى ما يكون للنفس بحسب الفطرة وهو تهيؤها بحسب ذاتها لدرك المعاني المعقولة حين خلوها عن جميع المعقولات البديهية والنظرية وذلك التهيؤ هو العقل الهيولاني والعقل بالقوة تشبيها للنفس بالهيولى الجسمية الخالية في ذاتها عن الصور المحسوسة مع قبولها للمحسوسات كلها فكذلك للنفس هيولى لا صورة لها ولكن يقبل كل صورة معقولة وكما ان هيولى الاجسام ما دامت مصورة بصورة خاصة لا يقبل غيرها كذلك العقل بالقوة لو كان لها صورة مخصوصة لما صلح لان يقبل غيرها كاللوح المكتوب واكثر استعداد محض وليس لقائل ان يقول ان علم النفس بذاتها وبقواها القريبة منها التي هي جنودها فطري كما سبق ذكره فكيف تكون النفس في مبدأ فطرتها قوة محضة لانا نقول لا منافاة بين هذا الكلام وبين المذكور بعد التعمق فان نحو العلم لما كان تابعا

لنحو الوجود بل عينه فالوجود المفارق الذي لا يقوم من امور غريبة عن هويته بنحو وجوده يتيسر نحو علمه بذاته فكل ما كان وجوده قويا كان علمه بذاته ايضا شديدا وكل ما كان وجوده ضعيفا او بالقوة كان علمه بذاته ايضا كذلك والنفس الانسانية في اول نشأتها لا استقلال لها في الوجود فانها وان كانت جوهرية الوجود ولكن جوهريتها في اول الكون جوهرية شبيهة بالاعراض بل هي اضعف من الاعراض لانها قوة محضة فعلمها بذاتها قوة العلم بالذات وكلما كانت القوة العاقلة اشد كانت معقولاتها اشد وكلما كانت اضعف كانت معقولاتها اضعف وكما ان النفس ما دامت حاسة كانت مدركاتها محسوسات وما دامت متوهمة او متخيلة كانت مدركاتها موهومات ومتخيلات وما دامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفعلة عن آثاره وغواشيه كانت معقولاتها ايضا معقولات بالقوة كمعنى الانسانية والحيوانية وامثالها التي لا ينفك في وجودها الخارجي عن الاعراض الجسمانية مع امكان تجردها في اعتبار الذهن ووجودها بنحو آخر من الوجود كما في المثل الافلاطونية كما ان العاقلة قبل ان يصير عقلا بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنية والقوى الجسمانية في الوجود مع حيثية تجردها عنها فاستعد لوجود مفارق لا يعتريها فيه التعلق بالمواد وذلك يحصل بعد ان يتعلق بالعقول الفعالة كما كانت متعلقة من قبل بالقوى المنفعلة بتأييد رباني وهداية الهية ورياضة عملية وسلوك جهة اخروية وبالجملة حال العاقل والمعقول في جميع المراتب والمواطن واحد فمعقول النفس ما دام يكون بالقوة كانت النفس بالقوة فعلمها ايضا بذاتها قوة علم اي لا علم لكن من شأنها ان يصير علما بعد ما خرج النفس من القوة الى الفعل وكذا علمها بقواها في اول فطرتها ومبدأ تكونها **فصل** في بيان ان العقل الهيولاني عالم عقلي بالقوة وكيفية تصير المعقولات المحضة والمحسوسات التي هي معقولات بالقوة وما به يخرج من القوة الى الفعل وهو المسمى بالحكم ايضا المخرج اياه الى الفعل وهو العقل الفعال وان العقل المنفعل فيصير اولا عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا فاعلا للمعقولات وقابلا لها على نحو علم المبادي على ما علمت من كون معقولاتها لوازم ذاتها وقبل الخوض في بيان هذه المعاني يجب ان يعلم ان الصورة في كل شيء امر محصل موجود بالفعل والمادة في كل شيء امر مبهم لا تحصل له ولا فعلية الا باعتبار انها قوة شيء ما مثلا مادة السرير ان صدقت على القطع الخشبية لكن لا من حيث لها حقيقة الخشبية وصورتها المحصلة لها فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقايق وليست مادة بل مادتها باعتبار صلوحها واستعدادها لان يكون سريرا

اوبالوكرسيا اما لعصيها وامتناعها عن قبول اشياء اخر غير السرير بعد اتصافها بها فليس لجهة قوتها
واستعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بهيئة مخصوصة يمنعها عن التلبس باضداد تلك الهيئة فالحقيقة
الخشبية لها جهة نقص وجهة كمال فمن جهة نقصها يستدعى كمالا اخر اذ ليس هذا الكمال الخير محضا
لا مقصورا موفرا كمال وهو من جهة كونها كمالا يمتنع عن كمال اخر غيرها ومن هاتين الجهتين ينتظم كون
السرير ذا مادة وصورة وكذا نقول مادة الخشب هي العناصر لا من حيث كونها ارضا او ماء او غيرهما
بل من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان يصير نوعا من الانواع الجمادية والنباتية والحيوانية وغيرها
من الاشياء المخصوصة دون غيرها لاجل العلة التي ذكرناها وصورتها الخشبية وهكذا الى ان ينتهي
الى مادة لا مادة لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان يصير عين كل شيء بلا تخصص في ذاتها
لواحد واحد منها كونها الا قابلا محضا وقوة صرفة والا يلزم التسلسل او الدور كما يظهر بها بحثا هي مادة
المواد وهيولى الهيوليات **عقد لوحي وحل عرشي** ولعلك تقول اذا كان كل هيولى
اولى قوة محضة وامكانا صرفا وابهاما محضا فما الفارق بين الهيوليات فانهم ذهبوا الى ان لكل واحد
من صور الافلاك الكلية هيولى خاصة سوى العناصر ثم ما الفرق بين العقل الهيولاني القابل للصور
العقلية وبين الهيولى الصور المحسوسة بحسب ذاتيهما مع قطع النظر عما يحل فيهما والحال ان كل من حيث
هيوليتها قوة محضة واستعداد بحت فاستمع ما يتلى عليك وتلطف في سرك وتامل فيما يرد عليك
اما بيان الفرق الذي طلبت ولا نقول الفرق بين الهيوليات انما كان بعللها فان تحصلاتها انما هي
بالعلل القريبة منها كالعقول المفارقة الفعالة بانضمام الصور الحالة الشريكة معها في افادة المواد فان
لكل هيولى صورة مقومة لها شريكة لفاعلها مقدمة عليها في الوجود وان تاخرت عنها في توابع الوجود
من امارات تشخص الصورة ولوازمه كالكم والكيف والوضع وغيرها فكل هيولى تحصلت بصورتها وجودا
وهيئة فامتازت عن هيولى اخرى بصورتها وفاعلها ومع قطع النظر عن اعتبار الصورة واعتبار فاعلها
الموتم الربط بينها وبين صورتها فلا تحصل لها اصلا ولا وجود لها منفردة عن كافة الصور ليكون
موجودا بلا تعين وتحصل نعم لو كانت الهيولى موضوعة للصور على نحو يتقوم بغيرها لا من جهة الحال كما
بالقياس الى الاعراض القائمة بها المتاخرة عنها لكان الاشكال واردا غير مندفع ولم يكن فرق ذاتي بين هيولى
وهيولى وليس كذلك ولذا حكموا بان ما بالفعل دائما متقدم على ما بالقوة ولا يمكن وجود شيء بمجرد قوته

واستعداده ما لم يتحصل بما يتقوم به حتى يكون كالمعلول من غير علة والامكان من غير وجوب فان كل
معلول وجوده بالقياس الى وجود علته وزانه هذا الوزان اي حال المادة بالنسبة الى الصورة اذ
المعلول حاله عند نفسه القوة والفاقة والابهام وبالقياس الى مفيض وجوده الفعلية والوجوب والتحصل
وههنا سر عظيم فان كانت حال الهيولى في نفسها هي القوة والابهام ويجب عليها القريبة التنوع و
التحصل فلك ان تقول بحسب جليل النظر ان يحصل الشيء بالفاعل القريب يتحصل بامر خارج عن ذاته
ولكن يجب ان تفطن ان فاعل الشيء بمنزلة ذات الشيء بل اقرب منها الى ذاته فانه يتحصل بالفاعل ليس يحصل
بامر عارضي خارج عن قوام الشيء فان رجعت وقلت اذا كان تحصل الهيولى امرا داخلا في قوامها فكيف
يكون الهيولى قوة محضة وابهاما صرفا قلت لا شك عندنا في ان الهيولى ليست ابهاما في الوجود لعلته
القريبة من الصورة وغيرها بحسب نفس الامر اذ لا وجود لها استقلاليا بل الوجود انما يكون بالذات
للصورة والهيولى منهما بمنزلة الظل من ذي الظل والظل امر عدمي في الخارج الا ان للعقل ان يتصورها شيئا اخر
غير الصورة يكون مميتها في نفسها قوة شيء واستعداد امر حادث كما يتصور الظل معنى اخر غير الضوء بحيثيتها
عدم النور ونقصانه والحاصل ان نسبة الهيولى الى الصورة نسبة النقص من حيث هو نقص الى التمام و
القصور من حيث هو قصور مفتقر الى الكمال وقصورات الاشياء المختلفة في الكمالات النوعية في الشرف
والفضيلة من حيث انها قصورات متحدة المعنى لانها عدمية والعدميات لا امتياز لها في انفسها ومن حيث
ان كلا منها مفتقر الى كمال خاص منسوب الى فضيلة خاصة غير ما يقاس اليها غيره كانت مختلفة المهية
لكل منها نوعية اخرى وتحصل اخر غير ما لغيره فعلى هذا كلا القولين حق وصواب اي القول بوحدة
الهيوليات نوعا والقول باختلافها وتعددها نوعا واما فيما ذكرناه ثانيا فهو ان النفس الانسانية
قد اشرنا بطريق التجوز الى انها مجمع البحرين وليس من دابنا ايراد الكلمات الشعرية والموعظة الخطابية
مجردة عن البراهين اذ لا اعتداد بغير البرهان او الكشف والكشف التام ايضا لا يمكن الوصول اليه
في العقليات الصرفة الا من طريق البرهان والحدس لكن باعانة من الرياضات الشرعية والحكمية والمجاهدات
العلمية والعملية فمعنى كونها مجمع البحرين ان ذاتها في مبدأ الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الشرف وغايتها
في الكمال وبداية عالم العقليات في السفر الى المعبود الحق والتدرج في الوصول اليه من حال الى حال
فهي صورة الصور في هذا العالم ومادة المواد في عالم اخر فيكون حدا جامعا وبرزخا حاجزا

بين البحرين الجسمانيات والروحانيات منتهى البداية واليه الانتهاء من وجهين فان نظرت الى ذاتها في هذا العالم وجدتها مبدأ القوى الجسمانية ومستخدما لآلات الاحساسية والتحريكية التي بها يمكن الوصول الى كل كمال جسماني ويكون ساير الصور الكمالية والجمادية والنباتية والحيوانية من آثارها ولوازمها في هذا العالم وكل صورة فهي جهة فضل ومبدأ اثر وغاية حركة والصورة الانسانية يترتب عليها ما يترتب على جميع الصور واليها ينتهي حركات الاجسام في الاستعدادات وانتقالاتها الى الكمالات فهي صورة الصور وغاية الغايات ونهاية الكمالات في عالم الاجسام واذا نظرت اليها بحسب وجود العالم العقلي وجدتها قوة صرفة لا درجة لها عند سكان ذلك العالم ونسبتها الى الوجود كنسبة العقد الى الانتهاء فان الكل فيه بالفعل وهي بالقوة ثم امتياز العقل الهيولاني عن ساير الهيوليات ليس لكونه هيولى وقوة بل لكونه صورة جسمية وهي ليست كذلك باعتبار ذاتها فبعد تمهيد ما قدمناه فنقول ان العقل الهيولاني عالم عقلي بالقوة من شانه ان يكون فيه هيئة كل موجود وصورته من غير تأب وامتناع من قبله فان عسر عليه شيء فاما لانه في نفسه ممتنع الوجود او لانه ضعيف الوجود شبيه بالعدم كالهيولى و الحركة والزمان والعدد واللانهاية واما لانه شديد الوجود قوي الظهور فيغلب عليه ويقهره فيفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفاش وذلك مثل القيوم تعالى ومجاوريه من الآيات العقلية فان تعلق النفس الانسانية بالمواد يورثها ضعفا وتعوقا عن ادراك هذه الانوار الباهرات جدا فلا شك انها اذا تجردت ونفضت عن جناحها علوق هذه الارضيات وصقلت حدقتها من هذه الغبارات فطارت الى عالم العقل واتصلت باجنحة الكروبيين طالعتها حق المطالعة واتحدت بها و بالصور العقلية للاشياء كما اتحدت الآن بالبدن وقواه الجسمية فاذا تركت هذه القيود والقشرة يتبجح بصحبة العقول العشرة واذا استكملت تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى صارت قابلة لصورة الكل كان الباري فاعل لها وذلك باتصالها بالعالم العقلي والكروبيين من الملائكة الذين هم انوار واشعة لجلال الله تعالى بسبب فنائهما عن ذاتهما وعدم التفاتهما بالاكوان الا من جهة كونها رشحات لفيضه وجوده وتاكد علوقتها بمبدء صور الاشياء وتجردها وهيمانها في عظمة خالق الارض والسماء بانه كان كالجبل انيتهما فيرى بنور ربه الاعلى كل شيء صادرا عنه فانيا من لدنه ولا ينظر الى شيء من الاشياء نظرا استقلاليا يكون المنظور اليه في ذلك الشيء غير ذات الحق جل اسمه كانه

ظل وشبح لا استقلال له في الحصول والكون فان شئت يا حبيبي ان تصل الى كعبة المقصود فانحر تقربا اليه حيوانيتك وازل عنك وجودك واما اذى هويتك عن طريق الحق وهو اول درجات الاسلام الحقيقي كما اشير اليه في الحديث النبوي بقوله عليه وآله الصلوة والسلام المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه فان طريق الحق لا يحتمل ثقلك فضلا عن اثقالك واوزارك وجودك ذنب لا يقاس به ذنب فان المانع عن ظهور الحق لك وجودك وانك ينازعك في شهودك الحق هويتك وانانيتك وقد علمت ان تلبس القوة الاستعدادية بكل صورة ناقصة يمنعها عن التلبس بالصور الكاملة فالقوة الهيولانية الانسانية كلما خلعت عنها صورة ناقصة تلبست بما هو اشرف منها وهكذا حال الانسان من بدو الوجود الى هذه المرتبة التي كلما خلعت عن ذاته صورة تلبست بالاخرى وما لم يمت عن مرتبة ادنى لم يحصل لها درجة اخرى فوقها بل كان كل نشأة سافلة يلزمه كون بازائه وعن كل موت يخرج به عن نشأة يهيأ منه لحيوة يدخل بها في نشأة اخرى اعلى منها الى ان تبلغ الى هذه الحالة فاذن ما لم يحصل لها قطع التعلق من جميع الصور الامكانية وترك الالتفات الى قيود النفسانية لم يصل اليها درجة المقربين والانخراط في سلك المهيمين الفانين في عشق جمال الحق الاول بحيث لا يلتفتون الى ذواتهم الكاملة بالحق الاول من حيث هي ذواتهم فضلا عن الالتفات بما دونهم فقد ثبت ان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتصور بهيئة الكل ويتشبه بهذا الكل بان يحصل فيه جميع المعقولات على نحو القبول كما يحصل جميع المعقولات عن الحق الاول على نحو الفعلي وهذا الحصول الانفعالي له قد يتحد بالحصول الفعلي للاول تعالى لاضمحلاله عن ذاته وانهدام بناء انيته الموهوم واندكاك جبل هويته المتخيلة ولما كان كل ما يخرج من القوة الى الفعل يخرج بسبب مخرج له الى ذلك الفعل ومع ان يحدث فيه كمال عما ليس له ذلك الكمال وينتقش صورة في شمعة عما ليس له تلك الصورة ويفيد شيء كما لا يوفى الذي له فيجب ان يخرج هذه القوة الهيولانية الى الفعل شيء يكون هو عقلا وعاقلا بالفعل اما بجميع ما هو كلي واما بالاكثر في المرتبة وهو العقل الفعال على قياس ما مر من نسبة الفعل الى ما يقرب اليه في سلسلة الوجود وان كان المؤثر الحقيقي واحدا حقيقيا وموجودا استقلاليا غنيا وكل من الحق الاول والعقول المفارقة فعال لكن الاقرب الينا فعال بالقياس الينا وهو المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوي المؤيد بالقاء الوحي الى الانبياء عليهم السلام وهو الذي اذا اتصلنا به ايدنا وكتب في قلوبنا الايمان

والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى مشاغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس كمرآة صيقلتها
اذا اقبلت اليها اقبلت واذا اعرضت عنها انمحت وهذه التغير للنفس على حسب استعدادات ما
افكارها لا يتغير من قبل المفارق لبراءته عنه ومعنى كونه فعالا انه بالفعل من كل جهة من غير
شائبة قوه بحسب الوجود كالنفس فيه شيئا ما هو قابل للصور المعقولة وشيئا هو كمال وصورة
بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها فذاته صورة نفسه وكما لها لا صورة غيرها كالمادة فلا يحمل الامكان
لانه محض الفعلية فامكانه مجرد اعتبار عقلى لاحظ له من الثبوت الا فى الذهن فالجواهر المفارقة
انوار عقلية لا ظلام لها وصباحات صوئية لا ليل لها الا ما صار مختفيا تحت سطوع النور الاول
بحيث يمتنع خروجه من كتم الخفاء لانه تعالى قهار للعدم والمبهم بالوجود والتحصل جبار للقوة
والامكان بالفعل والتكميل وقد علمت الفرق بين ما يكون فى الواقع وبين ما يكون فى مرتبة ذاته
من الواقع وكل عقل ومعقول لا يكون فيه شوب قوة واستعداد فهو عاقل لذاته لان ذاتها احدى
الموجودات الصورية بلا غواش مادية وعوارض ظلمانية ساترة لوجهها حتى يحتاج
فى معقوليتها الى عمل عامل والى تعرية معر وتجريد اياها فيكون عقلا بالقوة ولا يكون وجودها
العقلانى حاصلا بالفعل وقد فرضناه كك فلا يفارق كون الشئ معقولا بالفعل كونه عاقلا بالفعل
ولا كونه هذا الموجود كونه هذا المعقول لان نحو وجوده الخارجى نحو معقوليته وعاقليته مجلاة وجودنا
فيفترق نحو وجودنا النفسى عن نحو وجودنا العقلى والمعقولى فان النفس حين كونها عقلا بالقوة
وان كانت صورة حسية لكنه مادة عقلية وليست صورة عقلية فافترق هذا الوجود عن ذلك العقل
فيكون وجوده النفس فى اول الامر غير وجود العقل الا انها عقل بالقوة فهذا احد معانى كون الجوهر
المفارق عقلا فعالا والمعنى الاخر انه يفيد العقل لانفسنا بان اخرجها من القوة الى الفعل وصيرها عقلا
بعد ما لم يكن كك وهذا يفيد لانفسنا نورا عقليا به يصير عقلا وعاقلا بالفعل بعد ما كانت عقلا و
عاقلا بالقوة وبه يصير ما فى الخيال من رسوم المحسوسات معقولات بالفعل بعد ما كانت معقولات بالقوة
لكونها صورا محفوفة بالغواشى المادية حالته ومنزلته بالقياس الى نفوسنا فى افادة النور الذى يقذف
منه فيها حال الشمس ومنزلتها بالقياس الى ابصارنا فى افادة الضوء الذى به يصير مبصرة بالفعل بعد
ما كانت مبصرة بالقوة وتصير الالوان التى تحاذيها مبصرة بالفعل بعد ما كانت مبصرة بالقوة اذ كما ان

البصر هيئة وصورة بالفعل مكملة لمادة لسية ليست صورة مكملة لمادة مرئية لكون مادتها غير قابلة
للمرئية وهى مع ذلك ملوسة وليست فى ذاتها كفاية فى ان تصير مبصرة بالفعل ولا فى جواهر الالوان
كفاية فى ان يصير مرئية بالفعل الا بصورة اخرى تتصل بها من الشمس فالشمس تعطى البصر ضوءا وتعطى
الالوان ضوءا فبذلك الضوء يصير مبصرا بالفعل وتصير الالوان مبصرة بالفعل فكذلك العقل بالفعل يفيد
العقل الهيولانى والصورة الهيولانية المخزونة فى الخيال نورا وعقلا منزلته من العقل الهيولانى منزلة
الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر ذلك الضوء ويدرك المفيد لذلك الضوء اى الشمس ويبصر
الاشياء التى هى بالقوة مبصرة فيصير بالفعل مبصرة كك العقل الهيولانى يعقل النور العقلى الذى صار ذاته
عقلا بالفعل بنفس ذلك النور العقلى وبه ايضا يعقل العقل بالفعل الذى هو سبب فيضانه عليه وبه يعقل
الاشياء التى كانت معقولة بالقوة وفى هذا سر عظيم لا رخصة فى بيانه فاذا حصل فى القوة الناطقة هذا
الشئ الذى منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر وهو الشعاع العقلى فاول ما يحدث فيها من صور
المحسوسات التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة ومعقولات بالقوة هى المعقولات الاول التى اشتركت فيه جميع
الناس لحصول بعضها بلا تجربة ولا قياس واستقراء مثل ان الكل اعظم من الجزء والمقادير المتساوية لشئ
واحد متساوية وبعضها بتجربة سهل الحصول مثل ان كل ارض ثقيلة وهذه الصور اذا حصلت للانسان
يحدث له بالطبع تامل ورويته فيها وتشوق الى الاستنباطات ونزوع الى بعض ما لا يعقله اولا وشوق
اليه فحصول هذه المعقولات الاول هو عقل بالملكة لانه كمال اول للقوة العاقلة من حيث هى بالقوة
كما ان الحركة الى الشئ والشوق اليه كمال اول لما بالقوة وهو المتحرك والمشتاق من حيث هو كك
يؤدى الى كمال ثان لهما من تلك الحيثية وهو كمال اول لهما بالفعل من حيث هو كك كما ان الوصول
الى منتهى الحركة والمشتاق اليه كمال اول لما بالفعل من حيث كك فى الاينية والكمية والكيفية والوضعية
من الكمالات الجسمانية التى تحصل لها بالقوة بحسبها فيصير بالفعل فى شئ منها ويتكمل به واما ذلك الكمال
العقلى فهو السعادة الحقيقية التى يصير بها الانسان حيا بالفعل غير محتاج فى قوامها العقلى الى مادة
وذلك لصيرورته فى جملة الاشياء البريئة عن المواد والامكانات باقيا ابد الابدين وانما يبلغ الى تلك
المرتبة باعمال ارادية بعضها فكرية وبعضها بدنية اما الفكرية فبان يحصل النفس بالعقل بالملكة الحدود
الوسطى كستعمل القياسات والتعاريف وخصوصا البراهين اليقينية والحدود الحقيقية ويتوصل الى

العلوم النظرية والاستكمال بها بالطلب والسير الحثيث وهذا فعل ارادى فى هذا الباب واما فيضان
النور العقلى وحصول الاعتقاد والقبول وطمانينة النفس بعد قيام القياس البرهانى والحد التام
فيكون بلا ارادة واختيار من الانسان بل بتاييد من نور الحق الاول الذى به نور السموات والارض
وما فيهما من العقول والنفوس وساير المدارك الجزئية فيكون ح حال العلوم الاكتسابية حال اوايل
العلوم الحاصلة على سبيل اللزوم بلا حجة وكما ان فى الفطريات لو سئل سائل لم كان هكذا لم يكن جواب
كك هيهنا اذا سئل لم كان القياس الصحيح او الحد الصحيح يوجبه لم يكن جواب بل المبدأ الايجابى فى
جميع ذلك هو المبدأ الاعلى بتوسط بعض الملئكة الذين ليس فيهم شوب قوة وامكان فلا الية لفعلها
خارجة عنها وذلك لان الافكار البرهانية والحدسية هى المعدات فبعد ان يحصل ملكة الاتصال
بالمفارق والوصول الى المعنى العقلية والواردات القلبية يكون وجودها عبثا بل يخل لانها اعراض
والعرض لا يوجد شيئا وكم من شخص انسانى عرض له مقدمات ما افادته علما وافادت غيره علما يقينيا
وطمانينة روحانية فهذه معدات "واهب غيرها وظهر من هذا ان العقل الهيولانى اذا صار
عقلا بالفعل لم يكن معقولات الانسان بحصل بسبب المقدمات الذهنية بل من جهة المبادى العقلية
فالشاهد له فى عقايد الحقة ذات الله تعالى وذات الملئكة المقدسين الذين هم روابط فيضه كما فى قوله
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم قائما بالقسط وهذا معنى قول بعض العارفين حيث
قال عرفت ربى بربى ولولا ربى ما عرفت شيئا وقول الجنيد حين سئل بم عرفت ربك فقال بواردات
القلب فيتجرد النفس عن تكثيرها واما الاعمال البدنية فما يحصل منها الاخلاق الجميلة وما يؤدى الى
السعادة الحقيقية ويجنب عن الرزايل القبيحة وما يوجب الشقاوة السرمدية والتعوق عن الخير و
الكمال الحقيقى الاخروى باستعمال النواميس الشرعية والاداب الدينية من الفرايض والنوافل
جانب الفعل وجانب الترك التى احتوت على جميعها الملة البيضاء المحمدية على الصادع بها والداركى الصلوة
والسلم والطهر والتحية على اجل مرتبة واعظم درجة فمراتب النفس بحسب هذا الاستكمال منحصرة فى نفس
الكمال وهو العقل بالفعل وفى استعداده قريبا كان كالعقل بالملكة او بعيدا كالعقل الهيولانى فاذا
حصلت للنفس المعقولات المكتسبة صارت من جهة تحصيلها اياها وان كانت غير قايمة بذاتها بالفعل
عقلا بالفعل لان لها ان يعقل متى شاء من غير ان يستانف طلبا وذلك لتكررها مشاهدتها للنظريات

مرة بعد اخرى وتكرر رجوعها الى المبدأ الواهب واتصالها به كرة بعد اولى فحصلت لها ملكة الرجوع
اليه والاتصال به وصارت معقولاتها مخزونة فيه واذا اعتبرت مشاهدة النفس لتلك المعقولات
متصلة بالمبدأ الفعال سميت عقلا مستفادا لاستفادتها اياها من الخارج اى من العقل الفعال لانها
من هذه الجهة هو كمال عالم العود وصورته كما ان العقل الفعال غاية عالم البدو وكماله فان الغاية القصوى
فى ايجاد هذا العالم الكونى الحسى وتمامه وكماله انما هى خلقة الانسان وغاية وجود الانسان ان يحصل له
مرتبة العقل المستفاد اى مشاهدة المعقولات والاتصال بالمفارقات واما خلقة ساير المكونات من الحيوان
والجماد والنبات فلشيئين احدهما انتفاع الانسان بها واستخدامها كما فى قوله تعالى فى انتفاعه من
الحيوان اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها
ياكلون وقوله تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون ولكم فيها جمال حين تريحون
وحين تسرحون وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم والخيل و
البغال والحمير لتركبوها وزينة الى غير ذلك من الايات فى هذا المعنى وايات كثيرة فى كون وجود النبات
لاجل الانسان وانتفاعه منها قوله تعالى هو الذى انزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون
ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات ان فى ذلك لاية لقوم يتفكرون وقوله
تعالى وجعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون وقوله تعالى فى حق الجماد وتستخرجون
حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون وقوله تعالى جعل لكم مما خلق ظلالا
وجعل لكم من الجبال اكنانا وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم باسكم كذلك يتم نعمته عليكم لعلكم تسلمون
وثانيهما ان خلقة ساير المكونات لاجل ان لا يهمل فضالة المواد التى قد صرف صفوها وزبدتها فى تكوين
الانسان فان الحكمة الالهية والرحمة الرحمانية تقتضى ان لا يفوت حق من الحقوق بل يصيب كل مخلوق من النعماء
قدر ما يليق به ويحتمله ويستعد له فالغرض الاصلى من العالم العايد خلقة الانسان وقد خلق من فضالته ساير
الاكوان والغرض من الانسان درجة العقل المستفاد الذى هو معرفة الله تعالى والانخراط فى سلك
والعبودية الذاتية التى هى الفناء فى حق الاول وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون **تنبيه** اعلم
ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل نظرى فيختلف الحال اذ قد يكون بالقياس الى بعض النظريات فى مرتبة
العقل الهيولانى وفى بعضها عقلا بالملكة وفى بعضها عقلا بالفعل وفى بعضها عقلا مستفادا فان وحدة

الفن الثاني في الطبيعيات

النفس طوراخر من الوحدة فكلما الايتابى عن الاتصال باشيا متخالفة الحقايق بان يكون مع كل منها بحسبه
ففي مرتبة عقل وفي مرتبة وهم وفي مرتبة خيال وفي مرتبة حس وكل قوة دراكة فهي من جنس مدركه
كاين في مقام رفهي مرتبة الوهم يكون موهوما وفي مرتبة الخيال يكون متخيلا وفي مرتبة الحس يكون
محسوسا فكما لا يمتنع ان يتصل بشي من وجه ولا يتصل به من وجه اخر فان ذاتها بمنزلة مراة كرية كل قوس
منها صارت صيقلة حاذت بها سطر الحق الذي يكون فيه كل كمال دون فيه فوقعت فيها صورة مناسبة لها
يخرج بحسبها ما بالقوة من الصور والكمالات والاستعداد في كل من هذه الاتصالات والانعكاسات بما استقرت
النفس في اخر الامر والعبرة بما هو الغالب عليها في الصفا وملكتها وبه يجري الحكم عليها في النشاة الاخرة فان حصلت
لها في الدنيا ملكة الاتصال بالامور الدنيا وية فمآلها الى الجحيم على حسب دركاتها **فصل في مراتب القوة**
العملية اعلم ان مراتب القوة العملية ايضا بحسب الاستكمال اربع الاولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية
والشرايع والاحكام من القيام والصيام والصدقات والقرابين والاعياد والجماعات وغيرها الثانية تهذيب
القلب وتطهير الباطن عن الملكات الرديئة والاخلاق الدنيئة الثالثة تحلي النفس الناطقة بالصور القدسية
الرابع فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الرب الاول وكبريائه وملكوته وهو نهاية سفره الى الله
تعالى وبعد هذه المراتب مراتب ومنازل كثيرة ليست اقل مما سلكها من قبل ولكن يجب ايثار الاختصار فيما
لا يدرك الا بالمشاهدة والاختصار لقصور التعبير عن بيان ما لا يفهم الا بالشهود والحضور فان للنفس بعد
السفر الى الله تعالى ووصولها الى منتهى هذه السفر اسفار اخرى بعضها في الحق وبعضها في الخلق لكن بقوة
الحق ونوره كما ان سلوكه قبل ذلك بقوة القوى ونور المشاعر والادراك وان كان هو ايضا بهداية الحق
وتاييده وتسديده ولكن الفرق بين السبيلين مما لا يحصى وكيفية سفره الاول وترقيها من مرتبة النقص
الى ذروة الكمال هوان الانسان اول ما يلد من امتزاج المواد وحصول المزاج وحدوث البدن المخلوق
من النطفة الكائنة من الطين المخمر بيد القدرة في اربعين صباحا والعجين الصلصال والمسنون الذي قد
مرت على طينته وهو دهور ودهور ومن بعد ما لم يكن شيئا مذكورا فهو كسائر الحيوانات والديدان لا يعرف الا الاكل
والشرب ثم بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك
من الهيئات والصفات التي هي منابع الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة
في هذه الحالة حيوان منتصب القامة لا غير يصدر منه الافاعيل المختلفة والحركات المتوجهة الى غير جهة

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

الحق والصعود الى عالم الملكوت كل ذلك بحسب الاغراض النفسانية والدواعي الحيوانية من الشهوية و
الغضبية فهو في الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا تيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل
وعرف انه في الحقيقة مشغول بخدمة الكلب الغضب وطاعة خنزير الشهوة وعلم ان ما وراء هذه اللذة البهيمية
لذات اخر كمالية وفوق هذه المرتبة مراتب اخرى كمالية فيتوب عن اشتغاله بهذه الافاعيل الخسيسة واقترافه
السيئات الشرعية والعقلية من الجهل وطاعة النفس واقتراف عن الحسنات الدينية والحكمية من المعرفة
والزهد وينيب الى الله تعالى بالتوجه اليه والسلوك نحوه فيشرع في ترك الفضول الدنيا وية طلبا
للكمالات الاخروية ويعزم عزما تاما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر مقامها
ويقع في الغربة ثم اذا دخل في الطريق يزهد عن كل ما يعوقه ويتقي عن كل خاطر يرد في قلبه ويجعله مائلا
الى غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه دائما في افعاله واقواله ويجعلها
متهمة في كل ما تؤمر به وان كانت امرته بالعبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن من
مداخلها فانها من المظاهر الشيطانية فاذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده
في طريق المحبوب يتنور باطنه فيظهر له لوامع انوار الغيب فينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح مرة
بعد اخرى فيشاهد امورا غيبية في صور مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة والخلوة والذكر
والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب
عن محبتها فيتوجه باطنه الى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوله والشوق والعشق والهيمان
فيمحوه تارة بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها فيشاهد الحقايق السرمدية والانوار الغيبية
فيحقق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة ويظهر له حقايق عقلية وانوار حقيقية ويختفي اخرى حتى يتمكن
ويتخلص من التلوين وينزل عليه السكينة الوجية في الطمانينة الالهية ويصير ورود هذه البوارق والانوار
له ملكة فيدخل في عالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة
المقربين والمهيمين في جلال الله تعالى من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له انوار سلطان الاحدية
وسواطع العظمة والكبرياء الالهية فيجعله هباء منثورا ويندك عند جلال الله تعالى جبل انيته فيخر لله خاشعا
ويتلاشى تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية
السفر الاول للسالكين فان بقي في الفناء والمحو ولم يرجع الى البقاء والصحو صار مستغرقا في عين الجمع محجوبا

بالخلق عن الحق لضيق وعائه الوجودي واستغراقه وفنائه من البدن وقواه فكذلك في هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وجلاله وسبحات وجهه وذاته فاضمحلت الكثرة في شهوده و احتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم وفوق ذلك مرتبة اخرى يرجع فيها الى الصحو بعد المحو والى التفصيل في عين الجمع ويتسع صدره للحق والخلق واليه اشير في قوله تعالى حكاية عن مرتبة الرسول الذي المنقم الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك فان الاعباء الرسالية هي سفره من الحق الى الخلق كان النبي صلعم في اوايل البعثة قبلا ولم يكن صدره واسعا للطرفين وذلك لاستغراقه في مشاهدة جماله ومعاينة عظمته وكماله واشتغاله بالله عن غيره الى ان صار جامعا بين الحق والخلق بحيث لم يكن افعاله حجابا عن صفاته ولا الصفات عن ذاته بل كان مشاهدا لله تعالى في كل ما يسمع ويرى و ملاحظا لوجهه في كل ما يظهر ويخفى فهو في هذه الحالة اشرف عباد الله لكونه متحققا بالحق وبكل شيء لانه يشاهد الحق فيه فهو بالحق يرى كل شيء ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ورايحته الطيبة في كل شيء لا على وجه يوجب الكثرة والتجسيم تعالى عما يقول الظالمون الملحدون علوا كبيرا قال المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين ودرجاتهم العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتابى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة هذه الفاظه **بحث و تحقيق** قد نوقش في هذا التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة صفاته تعالى صفاتا للعبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد يستلزم لكون الواجب صفة للممكن وهو مستحيل ولك ان تقول هذه العقدة بان السمع والبصر وغيرهما من الات النفس انما حقيقة كل منها قوة غير محسوسة يكون بينها وبين النفس المستعمل اياها نوع علاقة علية ومعلولية لانها من فروع النفس كما ان الملائكة من فروع قدرة الله تعالى وعلمه وهذه العلاقة مصححة لان يقال للنفس انها سميع وبصير وقادر فالنفس الناطقة مع تجردها ومباينتها للبدن غاية المباينة لكونها جوهرا مجردا نوريا وكونه جرما

المقالة الاولى في تكوّن المواليد الثلث

كثيفا ظلمانيا قد صارت متعلقة باخلاقه متصفة بصفاته من كونه سميعا بصيرا مشتهيا متحركا ساكنا حتى يصلح لها ان تقول مشيرة الى ذاتها وجوهرها انا سمعت وابصرت واشتهيت وتحركت وسكنت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالتجوز من غير لزوم تجسم وتكثف يعتريها بحسب ذاتها النقية الطاهرة من حيث هي هي من الارجاس والادناس والاقذار البدنية والجسمية وذلك لاجل علاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن بحيث يحصل منهما نوع وحداني له حد حقيقي مركب من الجنس الماخوذ من البدن والفصل الماخوذ من النفس وهما جزان محمولان باعتبار ما وهو اخذهما مطلقا لا بشرط على ذات واحدة ولتحقق هذه العلاقة الاتحادية يشير النفس الى البدن بانا كما يشير الى ذاتها حتى ان اكثر الناس نسوا انفسهم وظنوا ان هويتهم هي البدن وهذه العلاقة ضعيفة بالاضافة الى العلاقة التي بين الفاعل الحقيقي ومجعوله لان تلك العلاقة ستنقطع بالموت الطبيعي او الارادي فاذا كان حال النفس معها هذه الحالة من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا مع ان صفات البدن ليست عين البدن فما ظنك بنفس تجردت بالكلية عن البدن وعن التعلق بغير الله تعالى واتصلت بالحق اتصالا معنويا لا هويا وقصرت النظر الى ملاحظة الحق الاول وآثار قدرته وعلمه وارادته وسمعه وبصره وفنت عن ذاتها وعن الالتفات الى ذاتها وغير ذاتها الا بوجه كونها اشعة واضواء للنور القيومي فلا محالة يكون لها علاقة شديدة وارتباط متاكد يصح ان يشير الى مبدئها الحقيقي وجاعلها التام اشارة روحانية بانا حين اضمحلال ذاتها وفقدها عنده وكذلك جيل اينها الى صفاته الحقيقية التي هي عين ذاته تعالى من السمع والبصر والقدرة وغيرها بانها سمعي وبصري وقدرتي فبه تعالى يبصر الاشياء وبه يسمع وبه يعقل كما وقع في الحديث القدسي ما تقرب العبد الي بشيء افضل مما افترضت عليه ولا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش ورجله التي بها يمشي فقد تحقق لها ح التخلق باخلاق الله تعالى بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته التي هي عين ذاته اعراضا قايمة بذات النفس بل بمعنى علاقة اخرى شديدة اتم من العلاقة النفس مع البدن وصفاته الكونية الهيولانية وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الابحاث والانظار **فصل** في ان القوة العقلية التي هي محل المعقولات من الانسان ليست جسمانية قد علمت ان تعقل الشيء هو وجود ماهيته

مجردة عن المخصصات والاوضاع والاغشية واللواحق للقوة المدركة سواء كانت مجردة عنها بحسب ذاته في نفسه او بتجريد الغير اياه وعلى اى حال لا يجوز ان يكون قوة جسمانية اى قائمة في مادة تدرك صورة عقلية فان كل قوة يكون ذاتها جسمانية تكون افعالها وانفعالاتها ايضا جسمانية فالصور التي يدركها القوة الجسمانية يكون حاصلة في مادة تلك القوة وكل صورة حصلت في مادة جسمية يكون متخصصة بوضع وجهة وكم وكيف فلم يكن كلية مطلقة محمولة على اعداد كثيرة مختلفة الاوضاع والاحوال فيكون محسوسة لا معقولة هف وايضا كل ما يحل فيه المعقولات المطلقة من الانواع والاجناس كالانسانية المعقولة والحيوانية المعقولة لو انقسم لزم بانقسامه انقسام تلك المعقولات واذا نفرض في المعنى المعقول شيء غير شيء فاما ان يتشابه الشيئان كما في القسمة المقدارية او لا يتشابهان فان تشابها لزم ان يكون اثنينيتهما وتخالفهما ومخالفة كل منهما للكل بحسب المقدار لان كون الجزئين المتشابهين في الحقيقة انما يكون في القسمة المقدارية لا في غيرها من التقسيمات واذا ليس للكلي مقدار ولا متقدر الكونه معقولا وكل معقول غير متكمم والامر يصدق على المختلفات تشخصا ومقدارا فلم يكن له جزء متشابه في المعنى الماهية والحاصل ان المعنى المعقول لو انقسم الى جزئين متشابهين لكان الجزء مغايرا للكل بالمقدار فيكون المكلي مقدارا وهذا خلاف تجرده فالمفروض وهو انقسامه بانقسام المحل يكون محالا ويلزم ايضا ان لا يكون هذا المعقول معقولا مرة واحدة بل مرات غير متناهية بالقوة حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهية كذلك والتالي باطل كاذب فالمقدم مثله وان لم يكن الشيئان متشابهين كما في الانقسام بالقسمة المعنوية يكون احدهما قائما مقام الفصل من الصورة التامة والآخر قائما مقام الجنس منها لان اجزاء المعنى والماهية يكون مخالفة للمعنى على هذا الوجه ولكن القسمة لا يجب ان يكون على جهة واحدة وعلى حد واحد بل يمكن على جهات وحدود مختلفة فاذا انقسم محل ذلك المعنى المعقول قسمة ثانية انقسم المعنى الحال بانقسامه قسمة اخرى فلا يخلو اما ان يكون هذه القسمة بدلا عن القسمة الاولى او لم يكن كذلك بل يكون قسمة لكل من القسمين فان كان الثاني فيكون لكل من الفصل والجنس فصلا وجنسا وهكذا نفرض القسمة الثالثة والرابعة والخامسة الى غير النهاية فيكون فصل لكل فصل وجنس لكل جنس فيذهب مقومات المقومات الى غير النهاية فيحصل سلاسل غير متناهية طولية وعرضية وهذه مبرهن الاستحالة بجريان التطبيق والتضايف والحيثيات وغيرها من براهين ابطال اللاتناهي في المترتبات المجتمعة ولامتناع تعقل الشيء لو قوتنا

المقالة الاولى في تكوين المواليد الثلث

اذا كان من شانه ان يتادى القسمة الى المقومات كالقسمة الكمية فان الجزء الكلي لا يكون وجودها الا بالقوة بمعنى كون مادة الواحد مهياة للمتعدد من نوعه باسباب موجبة لحصول التعدد كالآلة المسماة بالقاطع لان لها حظا من الوجود بالفعل واما جزء الماهية فلا يجوز ان يكون في الماهية بالقوة نعم لها اتحاد مع الماهية في نحو من الوجود بخارج الذهن كيف والماهية لا يصير بالفعل الا ان يصير اجزاؤها بالفعل وان كانت القسمة الاخرى بدل القسمة التي فرضناها اولا وهكذا نفرض قسمة ثالثة بدل القسمتين الاولين وهكذا رابعة وخامسة فيكون لمعنى واحد حدود اجناس وفصول مختلفة قريبة او غير قريبة متكافئة اى كلها في درجة واحدة وهذا محال اذ قد تبين امتناع وجود جنسين او فصلين في درجة واحدة لنوع واحد فضلا عن الغير المتناهي على ان وجود المقومات الغير المتناهية لشيء واحد مما حكم على امتناعه على اى وجه كان كما مر وقد لزم من هذا الفرض وايضا ليس اختصاص الجنس في كل قسمة بموضع اولى من اختصاص الفصل به **تنبيه اجمالي** اجمال هذه الحجة هو ان المعنى المعقول لو انقسم بانقسام حامله الى المتشابهات يلزم كونه محسوسا لا معقولا فان انقسم الى المختلفات يلزم ان يتقوم من مقومات غير متناهية مجتمعة مرتبة وفي الشقين يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم **اشكال وانحلال** اعترض بعض تلامذة الشيخ الرئيس على هذه الحجة بانها ينتقض بتعلق الوجود والوحدة والاضافة وساير اللوازم بالمواد الجسمانية فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة ومحال ان ينقسم الوحدة والاضافة والوجود وان لم يكن حالة في المواد لكانت جواهر ابل عقولا مفارقة وهو مستحيل لان تلك الامور اعراض قائمة بالمواد لاتصافها بها والعرض لا يكون جوهرا واجاب عنه الشيخ في المباحثات بان هذه المعاني ليست من المعقولات المختصة بالوجوب بل بالامكان والوجود المادي ينقسم وكذا الوحدة المادية ينقسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعي مثلا في الجنس فالوجود المادي يجب ان ينقسم بانقسامه على الوجه الذي يقتضيه القسمة المقدارية من بطلان الوجود والوحدة الاتصاليين بطريان الانفصال الرافع للاتصال ان كان فكيا خارجيا وان كان الانقسام وهميا كانت الكثرة والانفصال بالقوة لا بالفعل فموضوع الوحدة بالفعل في الماديات كثيرة بالقوة وموضوع الكثرة بالفعل واحد بالقوة كما حقق في المباحثات المتعلقة بمسئلة الهيولى فالاتصال يبطل بالانفصال بالفعل ويبقى متصلا بفرض الاثنينية المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية والتصور المعقول

من حيث هي معقولة ليست كذلك لا بالذات ولا بالعرض لما علمت انها لا تنقسم قسمة وضعية مقدارية باقسام متشابهة فلا يحل الاجسام واما هذه فليست معقولات الذات بل قد يكون معقولة وقد يكون مادية بحيث قابلة للقسمة الوضعية وقد يمنع ضربا من القسمة الوحدة الجسمانية وكذا نظايرها من الوجود والامكان وساير الامور الشاملة التي قد يتجرد وقد يتجسم **بحث وتحقيق** قد اورد الشيخ شهاب الدين السهروردي في المطارحات بحثا على الجواب المذكور عن النقض بوحدة الجسم بانها نفس اتصال الجسم فكون كثرتها بالقوة فقولان وحدة الجسم ان كانت موجودة في الاعيان كان عرضا حالا فيه والعرض الثابت في الشيء لا يبطل بتوهم ثم نقول هل يتحقق في كل من الاجزاء الموهومة من وحدة الجسم او كلها اوليس في احدها الوحدة ولا شيء منها ففي الاول يلزم كون الوحدة الخارجية ذات تجزؤ وهي والوحدة من حيث هي وحدة لا يتصور ان يكون لها اجزاء وفي الثاني يلزم كون الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان توهم القسمة ويلزم ان يكون صفة في جزء لا فيه واذا بطل القسمان فليس للوحدة في الاعيان وجود اصلا بل صفة عقلية يضاف تارة الى ما في العين وتارة الى ما في الذهن انتهى كلامه والجواب مما ذكره انه قد حقق في مقامه ان اسناد الجزئية الى ما يسمى بالاجزاء المقدارية للشيء على سبيل المسامحة اما من جهة تشبيه الامرين المنفصلين الحاصلين من مادة الشيء بعد ورود الانفصال الذي هو نفس اعدام الواحد الاتصالي بجزئين لها واما لاجل ان الجمهور لغفلتهم عن كون التفريق اعداما يحكمون بانهما جزئين له فاستمر هذا الاطلاق عليهما بعد التحقيق والبرهان ايضا واما لاجل انه لو فرض بقاء ذلك المتصل عند حدوثهما لكانا جزئين له وهذا لا يختلف في شيء من الخارج والوهم فكما ان القسمة الخارجية عبارة عن اعدام الشيء المتصل المقداري جوهرا كان او عرضا واحداث شيئين اخرين من نوعه والتوهم وان لم يوجب ابطال الوحدة بحسب الخارج لكن يوجب ابطالها بحسب الوهم وكان المتصل الذي فرض فيه القسمة وهما لم يبطل وحدته في الخارج بمجرد فرض الوهم قسمته كذلك لم يوجد له اجزاء في الخارج بمجرده كما انه حدث فيه الاثنينية بحسب الوهم فكذلك جلت وحدته بحسبه بلا تخلف **عقد وانحلال** وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون نسبة المعقولات الى العقل كنسبة الفعل الى الفاعل لا كنسبة العرض الى الموضوع او كنسبة الصورة الى المادة حتى يلزم من انقسام النفس اذا كانت محلا لها انقسامها لكنا نقول هب ان نسبتها الى النفس

تلك النسبة وقد حققنا سابقا ان الجسم لا يفعل الا بمشاركة الوضع وضعية بالقياس اليه والمعقولات من حيث معقوليتها ليست كذلك وكما ان فاعل الاجسام ومقوماتها لا يمكن ان يكون وجودها متعلقا بالاجسام كذلك مبدأ المعقولات وحقايق الانواع الجسمية لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا سواء كان مبدئيته بنحو القبول او بنحو الفعل بل الثاني اولى واحرى فان يتقدس عن الجسمانية فان قال قائل النقض عن حلول النقطة فانها غير منقسمة وهي تحل من الجسم فليكن حال المعقولات في النفس كحال النقطة في الجسم قلنا ان النقطة امر عدمي لانها نهاية الامتدادات كما ان السطح من جهة كونه نهاية احد جهات الجسم عدمي وكذا الخط من جهة كونه نهاية للجهتين عدمي وهما وجوديان من جهة كونهما ذا امتدادين والنقطة لكونها نهاية محضة عدمية لا ذات لها مستقرة ولما ما ذكره بعضهم جوابا عنها بقول ان المعنى المعقول اذا لم يصح حلوله في منقسم فيحل في نقطة لئلا يلزم من انقسام المحل انقسامه من ان النقطة نهاية وليس لها طرفان ليحل المعنى المعقول في طرف ويلي الطرف الاخر منهما جانب الخط فهو في غاية السخافة لجواز قيام عرض بعرض عندهم والعرض الحامل للعرض ليس ذا طرفين ليقبل عرضا بطرف ويلاقي المحل بطرف الاخر وقبول الاعراض لا تعلق له بالاطراف وقسمة المحل كما يوجب قسمة الحال كذلك يوجب قسمة ما يحل

راساب ... ومن اراد ان يبرهن حجة تجرد النفس باخذ امر النطقة مفروغا عنه في كونها موجودة غير منقسمة لها محل منقسم ثم يجعل الحجة منقوضة بالنقطة فليس ذلك الامر اولى به من العكس لان يجعل برهان تجرد النفس مفروغا عنه ثم يبطل به حلول كل امر غير منقسم في منقسم بل العكس اولى لان القضية الكلية اولى بان يكون اصلا ليستنبط ويتفرع منه احكام الجزئيات بجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول ويعرف منها حال الجزئي كما في القياس من ان يجعل حال الجزئي اصلا يقاس اليه حال الطبيعة الكلية كما في التمثيل اذ لا شك ان القياس اقوى في الحجة من التمثيل **حجة اخرى** قريبة الماخذ من السابقة وهي ان القوة العاقلة من الانسان شيء ذو تجرد المعقولات عن المادة وعوارضها من الكم المحدود والكيف والوضع المخصوص وغيرها فكون هذه الصورة المعقولة مجردة عن هذه اللواحق اما بحسب نفسها واما بالقياس الى الشيء الاخذ والاول محال والا لاستحال ان يقترنها هذه اللواحق في الوجود الخارجي لان ما بالذات لا يختلف والثاني ايضا ظاهر البطلان لاقتران تلك الصورة بها في الخارج فبقي ان يكون تجردها عن الوضع والاين عند وجودها في العقل ويجب ان يكون في العقل غير ذات

وضع واشارة حسية وغير قابلة للتجزي وما اشبه ذلك فلم يكن وجوده بما هذا الوجه في الجسم
او الجسماني وايضا اذا انطبعت صورة معقولة لامر غير منقسم كالنقطة والوحدة والجنس البسيط
العالي والفصل الاخير في مادة منقسمة ذات حدود وجهات فلا يخ اما ان لا يكون لشي من اجزائها
التي يفرض فيها بحسب انقسام المحل نسبة الى الشي الواحد الذات المجرد عن المواد او يكون ذلك
لكل واحد واحد من اجزائها او يكون لبعضها دون بعض فان لم يكن لشي منها نسبة اليه فهو ظاهر
البطلان وكذا ان يكون النسبة لبعضها فان البعض الذي لا نسبة له اليه مما لا دخل له في معناه و
ان كان لكل جزء منها نسبة اليه فاما ان يكون تلك النسبة الى ذات ذلك الشي باسرها فليس الاجزاء
اجزاء المحل معناه بل كل منها معقول في نفسه منفردا او يكون النسبة الى جزئه فيكون الذات منقسمة
المعنى المعقول وقد وضعناها غير منقسمة في معناه ومعقوله هذا خلف ومن ههنا يتضح ان كل صورة
ينطبع في مادة جسمانية لا يكون الا مثالا لامر جزئي منقسم ولكل جزء منها نسبة الى جزء منه بالقوة او
بالفعل **تنبيه** اعلم ان المعنى الحدي وان كان متكثرا في اجزاء القوام من جهة التمام فله جهة وحدة
طبيعية فلم ينقسم بحسبه فلم يحل في مادة منقسمة بالقوة او بالفعل والا لانقسم من جهة الوحدة ايضا وايضا
كل معنى مركب فهو ينتهي ببسيط الى الغير المنقسم اصلا لامتناع تقوم معنى واحد من مقومات غير متناهية
فمحل ذلك البسيط جوهر غير ذي وضع والانتقاض بوحدة الجسم قد مر اندفاعه من ان وحدة الجسم
كوجوده ليست الا اتصاله المنقسم بالقوة كما ان وحدة العشرة ليست الا عشريته المنقسمة بالفعل
حجة اخرى وهي التي عول عليها الشيخ في كتاب المباحثات وحكم بانها اجل ما عنده في هذا الباب
ثم ان بعض تلامذته اكثر من الاعتراضات عليها واجاب عنها وتلك الاسولة مع اجوبتها يوجد عند
متفرقة فلنورد ها مرتبة ليسهل النظر فيها على الطالبين فنقول انا قد نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا
فله ماهية تلك الذات فلنا اذا ماهية ذاتنا فلا يخ اما ان يحصل لها ذاتنا بحصول صورة اخرى مساوية
لذاتنا في ذاتنا او بحصول نفس ذاتنا لذاتنا والاول باطل لانه يقتضي الجمع بين المثلين فتعين الثاني
فكل ما ذاته بذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فذات القوة العاقلة لنا قائمة بنفسها وكل جسم
او جسماني غير قائم بنفسه فالقوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني والى هذه الحجة قد اشار المعلم الاول
في كتاب النفس بقوله كل راجع الى ذاته فهو روحاني وهذا اجمال تفصيله ما ذكره ويتوجه عليه الاشكال

من وجوه **اشكال الاول** انا لا نسلم انا نعقل ذواتنا لم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذاتنا نوعا
اخر من الادراك سوى التعقل والسند هو ان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول للعاقل
ولا يمكننا ان نعرف كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة لذاتنا فان امكننا
ان نبين ان حقيقة ذواتنا ما من دون واسطة التعقل فما الحاجة الى ان نقول انا نعقل ذواتنا
ونتوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا وان لم يمكن ذلك فح لا يمكن بيان كوننا عاقلين الا
ببيان حصول حقيقة ذواتنا لذواتنا ولا يمكن بيان ذلك الا بكوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور
والجواب ان مطلق الادراك كاف فيما نحن بصدده وليس يتعلق الكلام بكونه تعقلا او شعورا اذ قد
ثبت ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك **سؤال** لم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذاتنا بمجرد
اثر من ذاتنا حاصل لذاتنا فنشعر بذلك الاثر من دون ان يكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا مثل هذا
يكون لنا حقيقة قد حصل منها اثر لنا ولا يكون الاثر نفس حقيقتنا فلا يكون قد حصل شي واحد مرتين
جواب حصول اثر الشي ليس هو حصول نفس الشي وقد سبق ان الادراك بالشي انما هو حصول نفس
ذلك الشي فالعلم بالشي بالوجه يرجع الى العلم بكنه ذلك الوجه لا بحقيقة ذلك الشي ثم قولك نشعر
بذلك الاثر اما ان يريد بالشعور نفس الاثر او امرا مغايرا للاثر تابعا له فان كان الاول فلا معنى
لقولك نشعر بذلك الاثر لانه قول واسم مرادف لحصول الاثر وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون
ذلك الشعور هو حصول ماهية الشي او حصول ماهية غيره والثاني يوجب ان يكون الشعور هو
ان يحصل ما ليس ماهيته ومعناه وهذا باطل والاول يوجب ان يكون ماهية ذاتنا محتاجة في ان يحصل
لنا ماهية ذاتنا الى ذلك الاثر فيكون ماهية ذاتنا غير موجودة الى ان يحصلها ذلك الاثر فلا يكون الاثر اثرا
لما بل مكونا لها هف وان كانت ماهية الذات يحصل ثانيا بحال اخرى من التجريد او نزع بعض ما يغشاه
من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المجرد المجرد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت
الثابت في الحالين **اشكال الثاني** سلمنا انا نعقل ذواتنا ولكن لا نسلم ان من عقل ذاتا فله
ماهية تلك الذات والا لكنا اذا عقلنا السموات والارض والعقول وجب ان يحصل لنا حقايقها
والجواب ان الحاصل فينا من الاشياء الخارجة عنا ماهيتها ونوعيتها دون شخصيتها وانحاء وجوداتها
المتخالفة لما حصل عندنا في الوجود والعوارض والمعقول من حقيقتنا هو نحو هويتنا ووجودنا

الفن الثاني في الطبيعيات

الغير المفارق لحقيقتنا في النوع والمهية ولا في العوارض والتشخصية فيكون هو هو بالتشخص كما كان هو
هو بالنوع واما المعقول من حقايق غيرنا كالعقل الفعال وما يعقل منه فهو هو في هذا المعنى والنوع
وليس هو هو في الوجود والتشخصية **اشكال الثالث** سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يحصل
ذاتي في قوتي الوهمية كما ان القوة العاقلة تشعر بالوهمية وعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة
لذاتها بل للوهمية كما انكم تقولون ان القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة والجواب
ان شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك والا لم يكن المشعور بها عين الشاعر والثاني بط فالمقدم
ومثله بيان الملازمة ان ما يشعر بذاته فهو حاصل لذاته والقوة التي تدرك بها ذاتك اما ان تكون قائمة
بذاتك فذاتك ثابتة لذاتك وهو المط وان لم يكن قائمة بذاتك بل بالجسم فذاتك لا يخلو اما ان يكو
قائمة بذلك الجسم اولا فان لم يكن وجب ان لا يكون هناك شعور بوجه ما بذاتك وان قامت به فحصلت
فيه ذاتك وحصلت فيه تلك القوة فلم يكن احدهما شاعرة بالاخرى لان شيئا منهما غير حاصلة للاخرى
بل لجهتية كل منهما حاصلة لما حصلت فيه جهتية الاخرى وهو ذلك الجسم فان حصول شيء لشيء يتفرع
على حصول ذلك الشيء لنفسه وكل ما يقوم بغيره فحصوله لغيره لا لنفسه حتى يحصل له شيء اخر **سؤال**
لم لا يجوز ان يكون ادراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته الى ذاتي كنسبة المراة الى البصر **الجواب**
الذي يتوسط المراة في رؤيته ان سلم انه منطبع في المراة فيحتاج ثانيا الى ان ينطبع في الحدقة فكذا
ههنا لا بد وان يرتسم صورة ذاتنا من تلك المراة مرة ثانية في ذاتنا وايضا المبصر وان كان شيئا
من بدن الانسان فهو خارج عن حقيقة ذاته وحقيقة قوة الباصرة فيجوز ان يتوسط المراة بينه وبين
الباصرة واما توسط المراة في ادراك الذات للذات نفسها فغير ممكن **اشكال الرابع** لم لا يجوز
ان يكون ادراكي لذاتي بحصول صورة اخرى في ذاتي بيانه ان حال ما اعقل نفس زيد فاعقل نفسي
لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل كونه عاقلا له وفي ضمنه كونه عاقلا لذاته فالحاصل
في نفسي من نفسي ومن زيد لا يخ اما ان يكون صورتين او صورة واحدة والثاني بط والا لكان
انا غيره وغيره انا والاول هو المطلوب من كون ادراكي لذاتي بحصول صورة من ذاتي لذاتي ج
اساعقلت النفس مطلق فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلتها مضافة اليك او الى زيد فلا يتكرر النفس
فيك مرتين بل يتعدد بالاعتبار ولست اقول النفس مع قيد الاطلاق جزء نفسي لان قيد الاطلاق
مفهوم

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

مفهوم خارج عن حقيقته نفسي بل اعني به عدم تقييد بشيء وجوديا كان او عدميا **اشكال الخامس**
القسم الذي قد خرج من التقسيم ايضا ضابطه بيانه ان قولنا كذا موجود لذاته يفهم منه معنيان احدهما
ان ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره او لا يحل في غيره مثل الصورة للمادة او العرض للموضوع وهذا بالم
اذا المدرك امر ثبوتي وهذا المفهوم سلبي فلا يكون احدهما عين الاخر وثانيهما ان ذاته مضاف الى ذ
وذلك محال لان الاضافة تقتضي الاثنينية والوحدة ينافيها لا يقال المضاف يستدعي المضاف اليه
اعم من ان يكون نفسه او غيره ولا يلزم نفي العام من نفي الخاص لان هذه المغالطة جارية في كون الشيء
مؤثرا في نفسه فيلزم صحته فكما ان ذلك بط فكذا هذا والجواب الذات شيء ومفهوم تعينها شيء اخر
سواء كان ما به التعين عين المهية كما في الواجب تعالى او من لوازم المهية كما في العقول الفعالة او لا يكو
كك كما في النوع المتكثر الافراد وهذا القدر من التغاير يكفي في صحة الاضافة ولهذا صح قولك ذاتي و
ذاتك فتضيف ذاتك الى ذاتك **اشكال السادس** المعارضة بادراك ساير الحيوانات نفسها
مع انها غير مجردة ولا تصغ الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها طالبة للملايم وهاربة عن المنافر
وليس طلبها المطلق الملايم والا لطلبت كل ما هو ملايم لغيرها ولكانت ايضا مدركة لامر كلي والبهيمة
غير مدركة للكليات فاذن هي طالبة لما يلايم نفسها المخصوصة وذلك يتضمن ادراكها نفسها
اذ العلم باضافة شيء الى شيء يتضمن ادراك المضايفين **الجواب** ان نفس الانسان تدرك بذاتها
والبهايم تدرك باوهامها ذواتها مرتسمة في آلات اوهامها كما في ادراكها لساير الامور المدركة
بالوهم لا في الات ذواتها التي هي القلب فذوات الحيوانات مرة في وجودها التي هي القلب ومرة
في الات وهمها وهي مدركة من حيث هي في اله الوهم **سؤال** فما البرهان على ان ادراكنا لذاتنا ليس
كك **والجواب** لان فينا قوة مدركة للكليات المفارقة عن عوارض التشخصيات فيمكننا ان ندرك
جهتية ذاتنا مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا شعرنا بذاتنا المخلوطة بغيرها شعرنا بامتياز ذاتنا عن
الامور المخالطة لها فيجوز ان يتمثل فينا حقيقة ذاتنا وان كانت ساير الامور غايبة عنا وادراك
الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فلا بد ان يدرك ذواتها بقوة مدركة للمعاني المجردة
في ذاتها المتعلقة الوجود بمادة جزئية من حيث كونها متعلقة الوجود وتلك القوة ليست الا الوهم
فتدرك الحيوانات ذواتها بالوهم اسوة هذا التجريد والتفصيل لذاتنا عما يخالطها امر ذهني ولا يستدعي

وايضا ما ذكرته من الحجة غير مختصر بما اذا ادركنا ذواتنا كلية او جزئية مخلوطة بل التحقيق ان كلما يدرك شيئا فلذلك المدرك كليا كان او جزئيا فالحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة يكون ذاته موجودة له في جميع الاحوال لا لشيء آخر كالمادة الجسمية فذاته مجردة عن المادة الجسمية وايضا يبطل كون المدرك لذات الحمار قوة وهمية لان تلك القوة ان كانت في الحمار فذات الحمار في الخارج وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدركا لذاته وقد ثبت ابطاله واجاب الشيخ في كتاب المباحثات عن هذه الاسولة باجوبة غير مقنعة وحكم ايضا في الاجوبة عن اسولة بهمنيار بصعوبة الفرق بين الانسان وغيره من الحيوانات في الشعور ببقاء الذات ونحن نحقق في الفرق بينهما ما فيه كفاية ان شاء الله **حجة اخرى** قريبة المأخذ مما قبلها وهي ان النفس الانسانية ذاته مشعور بها في جميع الاوقات حتى وقت النوم والسكر والاغماء فما من جزء من اجزاء بدنه من قلب ودماغ او روح بخاري الا وهو ينساه احيانا واكثر الانسان ما ادركها وادركه بتشريح او تعليم من غيره وادراك ذاته دائما فما يدركه دائما غير ما ينساه احيانا ولو كان جملة بدنه او شيئا منها او عرضا قائما بها او بجزء منها لما استمر شعوره بذاته مع نسيانه والشعور به في جميع الاوقات غير البدن واحواله ولا جسم آخر واحواله وهو ظ **حجة اخرى** على كون محل الحكمة قوة عقلية ليس الا جسمانية وهي ان للآلات الجسمانية في ادراكاتها الحسية علامات لا يوجد شيء منها في القوة التي يدرك الحكمة والمعارف الالهية فيعلم ان احديهما غير الاخرى العلامة الاولى ان القوة الجسمانية اذا اصابت آفتها فاما ان لا يدرك واما ان يضعف ادراكها او يغلط فيه الثانية انها لا تدرك آلتها اذ البصر لا تدرك نفسه ولا الته الثالثة لو كان فيها كيفية مستقرة لا تدركها حتى ان سوء المزاج اذا صار متمكنا من البدن جوهريا فيه مثل الدق لم تدركه قوة اللمس الرابعة انها لا تدرك نفسها فان الوهم لو اراد ان يتوهم نفسه لم يمكنه الخامسة انها اذا ادركت شيئا قويا لم يمكنه ادراك الضعيف عقيبه الا بعد زمان ولهذا لم يسمع الصوت الضعيف عقيب الشديد لاشتغال الحس بتلك الادراك القوي في اشتباكه بها السادسة انها الوهم عليها مدرك قوي بطلت الالة وفسدت فقد يفسد العين بقوة الشعاع والسمع بالصوت الهايل السابعة القوى الجسمانية يضعف بعد الاربعين وذلك عند ضعف مزاج البدن وهذا كله ينعكس في القوة العقلية فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها لنفسها وتدرك ما يقصد انه آلتها كالقلب والدماغ وتدرك الضعيف بعد القوي والخفي بعد الجلي

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

وربما يقوى في الاربعين في الغالب **وهم وتنبيه** فان قيل هذه القوة ايضا يقصر عن الادراك بالمرض الذي في مزاج البدن قلنا تعطلها بعد تعطل آلتها لا تدل على ان لا فعل لها في نفسها بل يجوز ان يكون فساد الالة موثرا فيها من وجهين احدهما انها اذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها فانصرفت عن جهة المعقولات فان النفس اذا اشتغلت بالخوف لم تدرك اللذة واذا اشتغلت بالغضب لم تدرك الالم واذا اشتغلت بالمعقول لم تدرك في حال الشغل بغيرها فيشغلها شيء عن شيء اللهم الا ان يصير قويا في غاية القوة فعلى هذا لا يبعد في ان يشغله ضعف الالة والحاجة الى اصلاحها عن خاص فعلها والثاني ان الالة الجسمانية ربما يحتاج اليها ابتداء ليقوم له الفعل بنفسها بعده كما يحتاج من يقصد بلدة الى دابة فاذا وصل استغنى عنها فاذا فعل واحد بغير الة لا يدل على ان له فعلا في نفسه وتعطل الفعل لتعطل الالة يحتمل هذين الشيئين فلا حجة فيه لان ما ذكرنا في قوة قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض التالي وهو سالبة جزئية متصلة ينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان التعقل بالة جسدانية لكان كلما عرضت لها آفة وكلال يعرض لها في التعقل فتور لكن ليس هذا كليا ينتج ان تعقلها ليس بالة بدنية وما قيل عليه ليس صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج ومما بين ان القوة العاقلة ليست منطبعة في محل كعضو ونحوه انها لو كانت كذلك لكانت اما دائمة التعقل له ان كفى في تعقلها لمجرد صورة ذلك العضو مثلا الحاضرة له دائما او دائمة الا تعقل ان احتاج في التعقل الى صورة اخرى له لتوقفه على امر مستحيل وهو حصول صورتين من نوع واحد في مادة واحدة والموقوف على المستحيل مستحيل والتالي بقسميه بط فالمقدم بط فان كل عضو قد يعقله النفس وقد يغفل عنه كذا قيل ولي في هذا الوجه نظر يعلم مما ذكرناه في مباحث الوجود الذهني في غير هذا الكتاب **فصل** في ان النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بذاته مستغن عن البدن في وجوده البقائي قد علمت بما سردنا عليك ان الانسان بما هو انسان يخالف ساير الحيوانات بقوة يختص بها يدرك المعقولات الكلية وهو النفس الناطقة وقد جرت عادتهم بتسمية هذه القوة عقلا هيولانيا وعقلا بالقوة والنفس الناطقة وهي موجودة في كل واحد من افراد الانسان طفلا كان او بالغا مجنونا كان او عاقلا مريضا كان او سليما وعلمت ايضا ان اول ما يحصل في هذه القوة من المعقولات المسماة بداية العقول والاراء العامية هي الاوليات الحاصلة لها من غير تعلم وقياس وحدس وتجربة بل على سبيل اللزوم والجبر وهي المبادي لغيرها من الثواني

التی یمکن خلو بعض الانسان عنها ثم نقول لا یخلو اما ان یکون تلک المعانی الاول جواهر داخلة فی ذات
الانسان او اعراضا حالة فیها فان کانت اعراضا فالعرض لا یستقیم قوامه الا بمحل جوهری الذات یحله وان
کانت جواهر فعلی کونه فاسدا اذ کل مفهوم ذهنی فهی من الکیفیات النفسانیة و یجوز خلو الذهن عنها
فمحلها اولی بالجوهریة فالنفس اذن جوهر واما کونه روحانیا غیر جسمانیة فیدل علیه اشیاء سوی
ما ذکرنا منها انها محل المتقابلات ولو کانت جسمیة لامتنع ادراکها للمتضادین وغیرهما مثل السواد
والبیاض والعلم والجهل بادراک واحد معا لان صورتی الضدین و بالجملة المتقابلین لا یحلان فی جسم
واحد معا والحال فی النفس بخلاف الجسم فانها مهما حلت فیها صورة المتقابلین وجب ضرورة ان یحل
معه فیها صورة المقابل الاخر لان تعقل المتقابلین یکون معا لاشتمال التقابل علی التضایف والمتضایفان
یکونان معا فی المعقولیة فثبت ان قابل المعقولات والعلوم من الانسان جوهر مجرد وهو المط واما کونه
مستغنیا عن البدن فی الوجود فانما یثبت ذلک من استغنائه عن البدن فی فعله فان المستغنی عن الشیء
فی فعله مستغن عنه فی ذاته اذ الایجاد متقوم بالوجود فاذا احتاج شیء الی شیء فی وجوده فلابد
ان یحتاج الیه فی فعله ایضا اذ المحتاج الی الشیء محتاج الی ذلک الشیء فاذا ثبت ذلک من استغناء الجوهر
الناطق عن البدن فی فعله ثبت استغناؤه عنه مط فی الوجود واما انه غیر مفتقر الی البدن فی فعله
فلانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التی من شان القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واحدا منها غیر
متناهیة بالقوة وقد تحقق ان الشیء الذی یقوی علی امور غیر متناهیة بالقوة لا یجوز ان یکون جسما
او قوة فی جسم فثبت ان الذات المتصورة للمعقولات تصورها للمعقولات لیس بجسم ولا بقوة فیه ومن ظن
ان فعل المتخیلة ایضا کذلک لامکان تخیلات الغیر المتناهیة فقد اخطا فانه لیس للمتخیلة الحیوان ان تتخیل
ای شیء اتفق مما لا نهایة له فی ای وقت کان ما لم یقترن معها تصرف الناطقة وکذا من توهم ان النفس
قابلة للصور العقلیة فقط والبرهن علی امتناعه هو الفعل الغیر المتناهی فی الجسمانیات لا الانفعال
فان الهیولی ذات قوة قابلة غیر متناهیة لان قبول النفس فی کثیر من الاشیاء لا نهایة لها قبول بعده تصرف
فعلی ومما بین ذلک ان النفس تتصرف فی العلوم وینتقل من معقول الی معقول ویستخرج النتایج
من المقدمات بالترکیب والتحلیل للصور التی یکون حاصلة عندها وهی وامثالها افعال لا انفعالات
فالانفعال النفس حصول الصور ولهذا ینسب هذه الی القوة النظریة منها التی هی فی جهة ارتباطها

الی ما فوقها من المبادی العقلیة وتلک الی القوة العملیة منها التی هی جهة ارتباطها الی ما تحتها من القوی
الجسمیة فی مباینة القوة العاقلة للجسم انه لو کانت جسما لکانت الصورة العقلیة اما مفقودة عنها
او تکون لها انفعالات محضة من غیر فعل و تصرف اذ لیس للجسم ان یتصرف فی الصورة الحالة فیها بالتقدیم
والتاخیر والترکیب والتحلیل ومن اللطایف التی یوقع طمانینة فی تجرد النفس ان القوة البدنیة یتعاوق
بعضها من بعض و یتقوی بعضها ببعض ولا یکون بینهما اتفاق کما بین فی الارا الطبیعیة من ان تالیف البدن
الحیوانی والانسانی حسب تالیف قواه من غیر ممانعة ومخالفة فیها بل کل واحدة من الاعضا وقواها الطبیعیة
والنباتیة والحیوانیة فی حال الصحة والسلامة اما ان یقوی الاخری ویعینها علی ما ینحو نحوه من خاص کمالها
او یمسک عند الهواجس لیحصل لها النظام فی امر حیوته والقوة الناطقة منها فی واد وهی فی واد اخری
لانها مهما ارادت الی تکمیل جوهرها و تفعل فعلها الخاص من تعقل النظریات والخلاص بنیته فی التقرب الی
الالهیات ذو امتناع عن مخالطة الشهوات ووساوس المفسدات من القوی المسخرة ایاها فی متابعتها و
متابعتها لم یتیسر لها ذلک الا بمجاهدة تامة ومغالبة عظیمة لیتمکن من ذلک فثبت ان هذا الجوهر النطقی
من الانسان من عالم اخر وقع غریبا فی دار الجسد بید الفسقة والظلمة والکفرة من القوی الشهویة والغضبیة
والوهمیة ومن الشواهد ان کل صورة او حالة حصلت فی الجسم بسبب من الاسباب فاذا زالت عنه وجب
فادغاعنها یحتاج فی حصولها ثانیا الی استیناف السبب من غیر ان یکتفی الجسم بذاته فی استحصال تلک الحالة
اصلا اذ فراغ الجسم القابل فی الحالین بمرتبة واحدة ولیس حال الجوهر الناطق فی الصور العلمیة الحاصلة
لها هذه الحال اذ کثیرا ما یعرض لها ما یزیل عنه تلک الصور ثم اذا زال العایق عادت من غیر حاجة الی السبب
الحاصلة هی منه کحد او برهان بل قد یکفی فی استحصال تلک الصور بذاته وایضا ان العلوم کلها لا یمکن
ان یجتمع فی دفتر واحد جسمانی واما النفس فانما یجتمع علوما شتی وصنایع عدیدة واخلاقا وآرا متغایرة
لا نفاد فیه روحانی لا تراکم فیها صور المعلومات کما یتراکم فی الهیولی الجسمانیة صور المادیات فلیس بمحال
علی النفس الانسانیة تزاحم الامور العاجلة الدنیاویة عند عرض و شغل قلب وغم یعرض لها ولا تزیل
عنها هذه الامور العارضة صورها الکمالیة المستحضرة فی ذاتها علی الاطلاق ذخرا لها فی الیوم الاخر
وذلک لاجل انها دون حاسة السمع لطیفة الجوهر فهی یکون فی ذاتها مخزونة بنوع قوة قریبة من الفعل
بل هی موجودة فیما تعلقت به ذاتها من الجواهر القدسی والعقل الفعال الداخل فی تجوهر ذاتها و

فعلية حقيقتها وقد خرجت به عقلا بالفعل والعايق لها عن مشاهدة الصور وظهور الكمالات ليس امرا داخليا كما في القوابل التي لم يخرج من القوة الى الفعل بل امرا خارجيا احتجبت به ذاتها الكاملة المستكملة عن ذاتها وهو اشتغالها بتدبير البدن وعادتها في الانجذاب اليه بحسب الفطرة الاولى دون الثانية فاذا ارتفع من حد قوة ادراكها العقلي غبار البدن ووقع منها النظر الى ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة اياها متصلة بها متحدة معها ووجدت ذاتا نورية ابتهاجا وحسنا وكمالا يستظلم عنده انوار الشمسية الحسية ويستقبح لديه صور حور العين والغرض ان تسمية هذه المرتبة من النفس بالعقل بالفعل على الحقيقة بما ذكرنا ولهذا اذا اكتسبت صورة عقلية ثم اعرضت عنها بعايق من اشتغالها بامر جسماني فاذا زال عنها العايق عادت بمجرد ارادتها الى تلك الصورة المستحفظة بنوع فعلي لا بنوع انفعالي واما الجسم وقواه كالحواس وغيرها فلا يمكن عليه تراحم صور مختلفة ولا استحفاظها بوجه من الوجوه الا ترى ان الحواس لا يمكن ان يستحفظ في ذاتها صورة ويقبل اخرى ولا معاودتها الى الصورة بنوع فعلي استكمالا بذاتها وما يقوم به ذاتها بل بنوع انفعالي بمثل ما نشأ منه ابتداء ومما يشهد بكون النفس غير ذات وضع وحيز انها يتصور المقدار اللامتناهي والعدد والزمان والهيولى المجردة عن الصورة واما انها من الامور التي اذا وجدت في الجسم الواحد المتصل بجعله بحال ينافي جسميته ووجوده او وحدته او حالته التي هو عليها في نفس الامر واما كونها مستغنيا عن الوجود في البدن فانما يثبت ذلك من استغنائه عن البدن في فعله فان المستغني عن الشيء في فعله مستغن عنه في ذاته اذ الايجاد متقوم بالوجود فاذا احتاج شيء في وجوده فلا بد ان يحتاج اليه في فعله اذ المحتاج الى المحتاج الى ذلك الشيء فاذا ثبت استغناء الجوهر الناطق عن البدن في فعله ثبت استغناؤه عنه في الوجود واما انه غير مفتقر الى البدن في فعله فلانه قد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة ان يعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة وقد تحقق ايضا ان الشيء الذي يقوى على امور غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون جسما او قوة في جسم فثبت ان الذات المتصورة للمعقولات ليس بجسم ولا قوة فيه ومن ظن ان المتخيلة ايضا كذلك لامكان التخيلات الغير المتناهية فقد اخطأ فانه ليس للمتخيلة الحيوانية ان تتخيل اي شيء اتفق مما لا نهاية له اي في وقت كان ما لم يقترن معها تصرف الناطقة وكذا من توهم ان النفس قابلة للصور العقلية فقط والبرهان على ما سلف هو الفعل الغير المتناهي

النفس في كثير من اشياء لا نهاية لها قبول تعدد تصرف فعلي مما يبين ذلك ان النفس تتصرف في المعلوم وتنتقل من معلوم الى معلوم وتستخرج النتايج من المقدمات بالتركيب والتحليل الصور التي يكون حاصلة عندها وهي وامثالها افعال لا انفعال والانفعال نفس حصول الصورة ولهذا ينسب هذه الى القوة النظرية منها التي هي جهة ارتباطها الى ما فوقها من المبادي العقلية بالتاثير وتلك الى القوة العملية منها التي هي جهة ارتباطها الى ما تحتها **فصل** في اقناعيات واستبصارات واعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة مذكورة في كتب الحكماء وقد ذكرنا طرفا منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك والاولى لسالك طريق الحق ان يهاجر اغراض الطبيعة وتلطف سره عن مكدرات الاجساد ليشاهد ذاته المجردة عن الاحياز والامكنة ويتحقق لديه انه لولا اشتغال النفس بتدبير قوى الجرمية وانفعالها عنها لكان لها اقتدار على انشاء الاجرام العظيمة المقدار الكثيرة العدد مع هيآتها واحوالها البهية من الاشخاص النورية البرزخية فضلا عن التصرف فيها بالتحريك والتدبير كما وقع لاصحاب الرياضات اللطيفة والمجاهدات العقلية المرتقين عن حضيض الاشباح الى اوج الارواح وقد جربوا امثال هذا من انفسهم وهم بعد في هذه النشاة الدنياوية فما ظنك بنفوس كريمة شريفة الهية عاشقة لكبريا جلال الاول مرتقية عن تعلقات الاجرام واغراضها متخلصة عن اهواء الطبيعة واغراضها واسع شواغل البدنية وما اربك الخسيسة الانسية اذا فكرت في جبروت ربك الاعلى او سمعت اية تشير الى المعاد والسر انظر كيف تقشعر جلدك وتقف شعرك وتسلط نفسك على البدن وقواه وتستهل عليك دفعة وقطع هواه وذلك لاجل قليل نور قدح في قلبك وتقوى به نور نفسك تقوى الجنس بالجنس فانفعلت منها قوى البدن والحس كما كان ينفعل هي عنها لاجل قصورها وضعفها ومن هذه الحالة مثل حال من دوم في جميع ايام دهره وشهوره فعالا ولعها الا مقربة للمقدس وطوبى لمن له ادنى مرتبة في الفطرة والحدس لو رجع الى ذاته وما فعله بقوته المتخيلة في انشاء هيات الابعاد والاجرام والتصرف في الجبال الشاهقة والصحاري الواسعة والافلاك المتحركة والساكنة والكواكب تارة بالتركيب والتفصيل وتارة بالتسكين والتحويل لحدس يقينا ان نفس العلامة الفعالة المتصرفة في عظايم الاجرام ليست جسما ولا جسمانيا واما الاقناعيات الخطابية في تجردها فهي اكثر من ان تحصى اما الايات فكثيرة منها قوله تعالى في حق ادم عليه السلام واولاده ونفخت فيه من روحي وفي حق عيسى عليه السلام وكلمة

القيها الى مريم عليها السلام وروحا منه وهذه الاضافة تنبه على شرف الجوهر الانسانى وكونه عريا عن الملابس الحسية ومنها قوله تعم ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم اى من امر نفسه لكونها نورا مجردا وبدنه لكونه ذا امتزاج معتدل وحدانى يشبه بالجرم السماوى ومنها قوله تعالى فاحسن صوركم وهو مجمل يفصل ويفسر بقوله ولقد كرمنا بنى ادم اى بما يخص من النفس الناطقة الباقى جوهرها من الفناء و الفنا المستعد للفضايل الحقيقية وحملناهم فى البر اى ادراكاتهم الحسية والبحر اى بحر المعارف وادراكات العقلية ورزقناهم من الطيبات اى من العلوم اليقينية والمقاصد الحقيقية وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا حيث زين ظاهرهم بتناسب الصور والهيات وباطنهم باعتدال المزاج وباطن باطنهم بالقوى المحركة والمدركة التى زاد بها على الحيوانات الارضية وباطن باطن باطنهم بالنور الالهى و الشعلة الملكوتية من عقلية النظرى والعملى وانما خص بكثير ممن خلقنا لانهم لم يفضلوا على الفادقات من كل الوجوه ومنها واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة فالنعم الظاهرة هى مدركات الحواس مطلقا لان جميعها من عالم الشهادة والنعم الباطنة هى المدركات العقلى لانها من عالم الشهادة والنعم الباطنة هى المدركات العقلى خاصة لانها من عالم الغيب واما الاخبار فقد روى عن النبى صلعم انا النذير العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن علايق الاجرام وقال صلعم ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال صلعم اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال صلعم من رانى فقد راى الحق ولو لم يكن بينه تع وبين النفس من المناسبة لم يكن بينه وبين الاجسام المناسبة لم يكن معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هى كونها جوهرا عريا عن الاحياز و الامكنة وتمام هذه المناسبة والمضاهاة مما يحتاج بيانه الى مجال واسع وقال صلعم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى وهذه الاحاديث مما يؤذن بشرف النفس وجلالتها وقربها من باريها تقربا بالذات والصفات والمفارقة عن علايق الاجرام وعوايق الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شارح لقوله تعم يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى الشى لا يمكن الا بعد المجى منه وقال ابو يزيد البسطامى طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتها اى اوجدت ذاتى فى عالمى الاشباح والاجرام وقال ايضا انسلخت من جلدى فرايت من انا فسمى الهيكل جلدا وقشرا وهذا يصرح بان النفس التى هى اللب غير الجسد الذى هو القشر فالنفس الحية الانسية متى لم يبلغ اهليتها الى مقام ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية

الوحشية التى تنسلخ عن اهابها كل عام فليست من الحكمة فى شى وقيل الصوفى مع الله بلا مكان اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان فان ما مع غير ذى مكان لا يكون ذا مكان وقيل الصوفى كاين باين اى النفس موجودة مجردة عن المادة الى غير ذلك من مقالات هؤلاء الاكابر المجردين عن العلايق المنزهين عن العوايق وكلمات هؤلاء الافاضل فى قوة افادة العلم القطعى بحقيقة النفس اشد واسد من كثير من حجج اصحاب العقل فانهم شاهدوا عجايب احوال النفس وجهتها وغرايبها كما هى بدقايق العيان دون مزاحمة البرهان ولا تستحقرن باجيبى خطابات المتالهين ولا تظنن انها اقل نفعا فى افادة اليقين من حجج اصحاب البحث والبراهين كيف معد والواهب للعلم كما انه هو البرهان سوى البرهان فلا يستبعد ان يكفى لطالب الحق خطابات اقناعية لان يهب له المبدأ الفياض علما يقينا **ظلمات وهمية** **واشراقات عقلية** ان ذوى الطبايع الوهمية قد استصعب عليهم الاطمينان بتجرد النفس بوجوه منها ان ما لم يكن جسما ولا مدركا باحدى الحواس فهو لا شى اذ الموجود هو المحسوس لا غير والقايلون به هم الحنابلة والكرامية وكثير من اهل الحديث والرواية من غير الدراية ولم يعلموا ان حقيقة كل شى حتى المحسوس وما هو صرف ذاته امر لا يدركه الحواس بل غيرها الذى هو القوة العقلية ولم يتفطنوا بان معنى قولنا الكل اعظم من الجزء هو شى غير جسم ولا جسمانى ومنها انه يلزم ان يكون غير متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه وما علموا ان خروج الشى عن امرين هما وجود المقابل وعدمه غير مستحيل اذا لم يكن المتقابلان كالايجاب والسلب المحض من غير اشتراط قابلية المحل نوعا او جنسا الملكة وقد يفرق بين السلبين فى اللفظ ايضا كاللاعالم والجاهل واللابصير والاعمى فالموضوع قد يخرج عن هذا السلب وملكته كالحجر ليس بعالم ولا جاهل والانفصال كذلك لانه عدم الاتصال فيما يتصور عنه ذلك فيكون كالملكة من خواص الاجسام وان عنى به عدم الاتصال مطلقا كانت النفس منفصلة ومنها انها اذا لم يكن ذات جهة ووضع ومكان لزم ان يكون هى البارى وهو ما قالته الاشاعرة واكثر المتكلمين ما سوى الطايفة الاولى وهم الذين اعترفوا بوجود موجود مجرد عن الجسمانيات لكنهم احالوا ان يكون غير الواجب مجردا والا لزم اشتراكه بين الواجب والممكن فيلزم ان يكون النفس هى البارى وهذا مندفع بان التجرد مفهوم عدمى والشركة فى امر عدمى لا يوجب الاشتراك فى الخواص والذاتيات فان الاشيا مع اتفاقها فى عرضى او سلبى قد يختلف بتمام حقايقها كطبيعة الجنس والفصل فى نوع واحد وكالسواد والطعم فى جسم واحد اذ هما يمتازان

الفن الثاني في الطبيعيا

لا بمحل وبمكان اذ لا امكان للعرض ولا بوضع اذ لا وضع لهما بالذات بل لمحلهما وهما يتبعان الذي وضعه
بل عيانا ان بحقيقتهما الا ترى ان كثيرا من السلوب والاضافات منفقة بين الواجب في بعض الممكنات
وايضا التغاير كثيرة فان الد العالم واحد والنفوس كثيرة وهي منفعلة عن الابدان وغيرها والبارى
ليس له جهة انفعالية وما من نفس الا وتجهل اشياء كثيرة وتعجز عن افعال كثيرة والواهب الحق ليس كذلك
وليس الواجب ثم مجموع النفوس اذ قد برهن على امتناع تعدده وليست النفس في جميع الانسان
واحدة والا لعلم كل احد ما علم الاخر وفعل كل ما فعله واذ ليس التالي صادقا فليس المقدم صادقا
لا يقال انما ادرك البعض وفعل لوضع عايق هو مانع للبعض الاخر او لوجود آلة او مزاج لم يوجد في غيره
لانا نقول الشيء الواحد في حالة واحدة لا يمنعه عايق عن شيء واحد بعينه ويرتفع عنه ذلك العايق
معا فالذى عاقه العايق غير الذى ما عاقه العايق وكذا شيء واحد لا يصلح ان يكون آلة او غير آلة
بالقياس الى فعل واحد لما ثبت وتحقق ان النفس ليست جسمية ولا يكون لها اطراف واجزاء
يكون بعضها بصفة او حالة ولا يكون بعضها اسلك الصفة او الحالة ولا يكون بعضها الاخر بتلك الصفة
والحال كالجسم واحد يكون بعضه مطابقا للشيء وبعضه لشيء اخر وايضا النفوس حادثة كما سنبرهن
عليه والله قديم وبالجملة لا يلزم من عدم الامتياز في بعض الاشياء الخارجة الاتفاق في الحقيقة ولوازمها
لجواز ان يكون الحقايق مختلفة ومنها انه اذا لم يكن مميز من مكان ووضع ومحل فلا فارق بينها وبين
الواجب بالذات فالجميع واحد وجوابه ان المميزات لا ينحصر فيما ذكره اذ ان الاشياء مع اتفاقهما في عرض
قد يختلف بتمام حقايقها كطبيعة الجنس والفصل في نوع واحد وكالسواد والطعم في جسم فيما يماثلان
لا بمحل ولا بمكان اذ لا امكان للعرض والمحل واحد ولا بوضع اذ لا وضع لهما بالذات بل لمحلهما وهما
يتبعان لذلك وصعفوا واحد بل عيانا ان بحقيقتهما واما الذى ادعته ارباب المكاشفات الذوقية من
وحدة الوجود المطلق وسريان حقيقة الحق في جميع الذوات والحقايق وظهورها في جميع المظاهر
والمشاهد وتجليها على كل القوابل والمحالى فهو معنى اخر لا يمكن ادراكه بالانظار البحثية والابحاث الفكرية
من دون الرجوع الى طريقتهم في العلم والعمل والاعراض بالكلية عن طامات ارباب البحث والجدل و
مع قطع النظر عن هذا يكون حقيقة كل شيء عبارة عن تعينه الخاص ومبدئيته لآثار مخصوصة وافعال
معلومة لا يتعداه وبذلك التحقيق الذى ذهبوا اليه لا يبطل احكام الاشياء وخواصها والامتياز بين

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

الحقايق والمهيات ومقوماتها وعوارضها اللازمة والمفارقة كما ان من ادعى من بعض ارباب الارصاد
الفلكية ان مجموع الافلاك فلك واحد له نفس واحدة تحركه بحركة واحدة شرقية يتحرك بها جميع اجرام
الفلكية والكوكبية ليس انه يريد بذلك ابطال علم الهيئة ونفى تعدد الافلاك وتخالفها كما انا نسرعه
وبطوء او تباين جهاتها واوضاعها وتفاوت مقاديرها وكيفياتها وآثارها المتعينة وما يترتب عليها
من اختلاف حال عنصريات وتكون المركبات من الجماد والنبات والحيوانات فحقيقة النفس الانسانية ليست الا كمال
النوع الانساني الذى تدرك الكليات بذاته والجزئيات بالآلات ولها الفكر والروية واستنباط
العلوم والصنايع والتاثر عن الهيئة البدنية والتالم عما يتغير به مزاج البدن كما ان النفس الحيوانية حقيقتها
ليست الا مبدأ الاحساس والتحريك وكذا النفس النباتية حقيقتها ليست الا ما يكون مبدأ الافاعيل النباتية
من التغذية والانماء والتوليد ولا يتوهم ان شيئا من هذه الحقايق ليست هي عين مبدأ العالم وواجب
الوجود لكونها معرضة للحدوث والتغير والتعدد والتغير والانفعال والقصور والزوال والله تعالى
منزه عن نقايص الامكان ومثالب الحدثان ومنها ان النفوس متصفة بصفات الاجسام كقول القايل سرت
الى بغداد وجلست وخرجت وقمت ومشيت وهذه من خواص الاجسام واجيب عن ذلك بان هذه الاقوال
ونظايرها كلها مجازات عرفية اذا حققت الحقايق وقام البرهان على تجرد النفس فليس لاحد ان يتمسك
في اقتناص الحقايق بالالفاظ والتحاورات اللغوية مع ان من الاشارات اللغوية والعبارات القولية لا
يمكن ان يقع على الامور العقلية الصرفة من غير حكايات خيالية ونماذج تصويرات مثالية لا ينفك
عن الوقوع على اوضاع الاجرام وحركات الابدان وكان النفس يحتاج في وجودها الى البدن للعلاقة
المتاكدة فكذلك التعبير عن احوال المعانى النفسية انما يتاتى بالفاظ موضوعة لاحوال الجسم هذا واعلم
ان حقيقة النفس ونحو وحدتها شيء غامض غافل عنها الاكثرون ولم يصل ولا يصل الى غورها الا
الاقلون من اصحاب السلوك والرياضات وما ادركه الحكماء المشاؤن والفلاسفة الرواقيون في النفوس
من التجرد الصرف والطهارة عن البدن واوصافه فهو صدق وصواب لكنه يرجع الى تنزيه قوة
من قواها بل مرتبة من مراتبها المسماة بالقوة العاقلة وهي مرتبة غيبتها عن البدن وقواه واتصالها
بعالم القدس ورجوعها الى جهة الوحدة وليست حقيقة النفس عند ارباب الذوق والشهود مجرد
قوة عاقلة مباينة للابدان منزهة عن الاجرام بل البدن عندهم كظل لوجود النفس لا استقلال له في الوجود

كما لا استقلال له في الحركة الارادية واما ما يتحرك بالحركة الطبيعية عند السقوط عن السطح فهو بالحقيقة
خارج عن البدن من حيث هو بدن فانه لطيفة جسمانية حارة هي متصرفيها للنفس اولا وبالذات و
هذا الكثيف الثقيل كانه غلاف وقشر لهذا البدن وكانه قد حصل من تكدر ذلك وبرده تكثفه
فخرج بحروجه عن الاعتدال اللايق بتصرف النفس وطاعته لها لاجل ثقله وبرده عن طاعته لها و
لتحجرها واستخدامها اياه ولاجل ذلك يتحرك بطبعه من غير ارادة النفس واما اللطيفة التي هي عرش النفس
التي يكون معرفتها مثال معرفة الرب فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال وما هو قواها وملكوتها المقربة
لها التي نظاير ملئكة الله الذين لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا تحتمة تصرفها النفس
وتحركها كيف يشاء وتلك القوى ايضا تامرها وامرها وتنهى بنواهيها لا يستطيع لها خلافا ولا عصيانا
الا قوة واحدة يسمى بالوهم لها نصيب من الشيطنة ولهذا تتمرد من طاعة العقل كما تمرد ابليس من
طاعة الحق ولنصرف عنان الكلام عن هذا الاسلوب الذي يكاد ان يخرج عن طور عقول الجمهور
الى ما كنا فيه وهو ان كل من زعم على ان هوية الانسان ليست الا جوهرا عقلية المجرد في ذاته
عن مخالطة الابدان قواها المنزهة عن الاجرام وخواصها فقد حددها ونظر اليها بعين عوراء
وغفل عن كثير من تجلياتها وشئونها ولوازم تنزلاتها وقد اخطاوا اساء الادب وما رعاها حق
رعايتها وهو عند نفسه يعتقد انه قد تادب معها اذ تجردها عن التلوث بالبدن واقذارها
وكثافتها وما علم ان الجوهر النوري غير قابل للتلوث والتقذر ولا يؤثر فيها الامور التي يؤثر في
الجسم كما ان السواد مثلا اذا قارن جسما يجعله اسود فيفعل غير ذلك الجسم واذا قارن جوهرا
عقليا لا يؤثر فيه ولا يجعله اسود فكذلك القوة العاقلة من الانسان اذا تجسمت وصارت بدنا انسانيا
بعد ما نزلت الى مرتبة القوى والحواس لم يقدح النقايص البدنية والاعراض الجسمية من الاستحالات
والتغيرات والامراض والافات والكثايف والاقذار في نوريتها المحضة ونقاوتها الصرفة بل
ينقطع هذه التنزلات ذاتها وتجردها وعقليتها وتقدسها عن الامكنة والاوضاع والاستحالات
والتغيرات ثم ان حسن المعاشيق وشمايلها التي تتراءى في ظواهر ابدانهم وتجعل العقول والهيا
وحيارى وينقطع في مجتمعهم عنها الصبر والسكون ما تقول اهي مجرد اشكال والوان وتخاطيط
وصفحة لشيا بلا حقيقة النفس لا اظنك ان كنت من اهل الوجدان وسلامة الذوق في مرتبة من

ان مجرد عوارض الجسم لا يمكن ان يفعل هذا النحو من الاثر والتسلط على باطن العقلاء لولا ان
الهوية النورية تنزلت عن مراتبها الروحانية وتكدرت ولاحت في صور الاعضاء واشكالها
المناسبة وتخاطيطها الملايمة وتسمت بالحسن والجمال فهي التي تدهش العقول والالباب وتوقع
في الفتن العشاق والطلاب مع انها ضعفت بصحبة الظلمة وتكدرت بكدر الجسم لا الجسم وعوارضه و
كيانه ولو احتجب فانها جميعا بمعزل عن هذا التاثير في العقول لولا مظهرية البدن للقوة النطقية على نحو
يسع له ان يقول من راني فقد راى النفس وكما ان من توهم ان حقيقة الانسان مجرد البدن ومزاجه
زاغ عن الحق وقصر نظره على الجسم واخلد الى الارض البدن غير مرتق عن هذه الهاوية المظلمة الى ما
فوقها فنظر الى حقيقة الانسان باحدى العينين وهي اليسرى فكذلك من ظن ان حقيقته ليس الا الجوهر
النطقي بلا انها رجحه البدن فقد اخطاو نظر اليها بالعين العوراء الا انها اليمنى والعارف الكامل هو
الذي يكون ذو العينين من غير عمى لا في اليمنى كالحشوية والمجسمة ولا في اليسرى كاتباع الفلاسفة
المحرومين عن المشرب العذب المحمدي وفهم ما انزل عليه والزمن القران المجيد الذي كان خلقه
الممنوعين يوم القيمة عن الشراب الذي يكون الابرار يشربون من كاس كان مزاجها كافورا ويعوز فيها
كان مزاجها زنجبيلا وذلك لحرمانهم عن مطابعة الانبيا واستنكافهم عن الرياضات الدينية و
الانقيادات الشرعية واستبدادهم بعقولهم وارائهم وذهولهم عن مشاهدة انوار الحضرة النبوية
العالمة بمراتب الوجود وتنزلاته وتطابق العوالم بعضها على بعض والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

فصل في اثبات ان النفس الانسانية حادثة بحدوث البدن انها لو كانت موجودة قبل البدن
لكانت مجردة وكل مجرد عن المادة وعوارضها لا يلحقها عارض غريب لان عروض كل عارض غريب لامر
لشئ يحتاج الى قوة قابلة واستعداد سابق لحدوث ذلك العارض اما فيه كما في الاعراض والصور
النفوس الحالة في الاجسام او معه كما في الصور المجردة ذاتا وجهة القوة راجعة الى امر يكون في ذاته قوة قصرة
يتصل بالصور المقومة له وما هو الا الهيولي الجرمانية كما حقق في مظانه فيلزم من فرض تقدم النفس
على البدن اقترانها به وهذا الذي ذكرناه في هذا المقصد غير مبني على كون النفس الانسانية متفقة
بالنوع فهو اولى من البيان المبني عليه وهو ان النفس الانسانية لو كانت موجودة من قبل غير حادثة
مع حدوث الابدان لم يجز ان يكون متكثرة في ذلك الوجود ولا واحدة اما الاول فلان تكثر الاشيا

التي لها حد نوعي او مهية نوعية اما من جهة المهية والصورة العقلية واما من جهة تكثر الموضوعات او
المواد اما بذواتها كتكثر الصور الامتدادية الفلكية بسبب تكثر موادها بالذات او بحسب عوارضها
كتكثر الصور في المواد العنصرية المتعددة بسبب الاسباب العارضة الموجبة لاختلاف المواد في الامكنة
واللوازم المخصصة بكل واحد منها في حد وشرو اما من جهة الفاعل او الغاية فان علة تكثر كل شيء
اما الصورة والمهية او العنصر والمادة او الفاعل والغاية لان العلل منحصرة في اربعة والنفوس
صورتها التي هي ذاتها ومهيتها واحدة لاتحادها في النوع وفاعلها امر واحد وهو العقل الفعال
فليس علة تقاسيمها وكذا الغاية امر واحد لانها هي تشبهها بالباري وعبوديتها اياه ومشاهدتها له
عند فنائها عن ذاتها واندكاك جبل انيتها وخرودها فاذن تكثرها ليس الا من جهة قابل صورتها
او المنسوب اليه صورتها الذي هو في حكم قابل المهية اعني البدن وقد فرضت مفارقة عنه مقدمة
عليه هذا خلف فثبت ان النفوس لو كانت موجودة بلا ابدان استحال ان يخالف نفس لنفس بالعدد
وهذه قاعدة كلية في كل ماله حد نوعي ومعنى واحد طبيعي وقد تكثرت نوعيته بالاشخاص
انما تكثرها بالحوامل والقوابل المنفعلة عنها او المنسوبة اليها واما المفارق عن الحوامل والمواد مطلقا
فليس من حق نوعيتها الا الاختصاص بتشخص واحد لازم واما انها لم يجز ان تكون واحدة فلان
طريان الكثرة بعد الوحدة يستحيل الا في المقادير والجسمانيات والنفس مجردة عنها **وهم وازاحة**
وليس لك ان تقول ان ما ذكرت من استحالة تعدد النفوس المجردة عن الابدان قبل وجودها هو
بعينه يلزمك في النفوس التي فارقت عن الابدان بعد تعلقها بها فانها اما ان تتحد ولستم تقولون
به واما ان يبقى متكثرة وقد ذكرت ان تكثر افراد نوع واحد غير مادي ولا متعلقة بها مستحيل
لانا نقول اما تعدد النفوس بعد مفارقتها الابدان فبوجود كل منها ذاتا منفردة باقية بقاء عللها
الفياضة بعد حدوثها الاسباب متكثرة ومخصصات مادية مختلفة من الاحياز والازمنة والهيئات
البدنية وبالجملة اختلاف انحاء الوجودات انما هو بنفس الوجودات فان الوجود لكونه متفاوتة
الحقايق في ذاتها ليس تشخص كل من احاده بامر زايد على نفسه بل الوجود عين التشخص واما تخصص
كل من افراد مهية واحدة بنحو خاص من الوجود فانما يحتاج الى سبب مخصص غير تلك المهية وغير
ذلك الوجود اما كون ذلك المخصص غير المهية فلاتفاقها في الجميع بلا تفاوت واما كونه غير

الوجود فلو رود الكلام بعينه في علة تخصيص الوجود واختصاصه بهذا الفرد دون غيره من الافراد ونسبة
ليته فيضانه عن المبدأ عليه لا على غيره مع تساويهما في المهية من غير جواب فاذن تعدد افراد المهية
يحتاج الى مخصصات خارجة عن المهية والوجودات هي اسباب حدوث تلك الافراد وعلل تخصيصها
بازمنة حدوثها دون ساير الازمنة ولا يلزم من ذلك اشتراط بقاء وجودات تلك الافراد ببقاء تلك
الاسباب المخصصة فانها ليست علل الاصل وجودات الافراد بل هي علل تخصيص كل واحد منها بما
حدوثه ومعدات لبقائها فانعدام تلك المخصصات من المعدات لا يقدح في بقاء الوجود اذا لو احتمل
البقاء لعدم الاضداد لها كالجواهر النطقية التي لا اضداد لها فبقي وجودها بعد حدوثها ببقاء عللها
الفاعلية والغائية كساير المفارقات الصورية ببقاء مبدئها ومعادها فاذا بقيت النفس بعد ان
وجدت بنحو خاص من الوجود فلا يجوز ان تتحد مع نفس اخرى مثلها بالعدد لامتناع الاتحاد بين الشيئين
فيكفي نحو وجود كل موجود صوري لان يتميز عما سواه كما علمت ومع ذلك لا يخلو كل موجود عن لوازم
وامارات كالوضع والكم والزمان وغير ذلك من الماديات المسماة بالاعراض المشخصة وكالهيات
النفسانية الحاصلة لكل واحد من النفوس لاجل استعمال بدنها في افعال وانفعالات طبيعية بها يتميز
نفس عن نفس ويتميز بدن عن بدن بحسب المزاج ونحوه ولو لم يكن فيها من المميزات الا شعور كل واحد
بذاتها الجزئية لكفى في تميزها عن غيرها فضلا عن الهيئة المكتسبة التي تسمى بالعقل بالفعل ومميزة كل
واحدة على حد خاص لا يوجد في غيرها وعن الملكات والاخلاق الحاصلة فيها من جهة القوى البدنية
وعن امور اخرى تخفى علينا يلزم النفوس عند حدوثها وبعده بقيت الابدان ام لم يبق **طريقة اخرى**
لو كانت النفس قبل البدن فلا يخ اما انها كانت بحسب جوهرها عقلا صرفا ثم عرضت لها النفسية او كانت
نفسا دائما او كلا ممتنع فهي الاول يلزم في عالم العقلي حدوث صفة وسنوح حال لم يكن قبل وفي
الثاني يلزم كونها معطلة ولا معطل في الوجود **فصل** في ان النفس الانسانية لا تموت بموت البدن
لان كل شيء يفسد بفساد شيء اخر فهو متعلق به نوعا من التعلق اذ كل امرين ليس بينهما تعلق ذاتي
وارتباط عقلي فلا يوجب فساد احدهما فساد الاخر والتعلق الذاتي بين الشيئين اما بعلية احدهما او
بمعلولية المعبر عنهما بالتقدم والتاخر واما بمعلولية الجميع المعبر عنها بالتكافؤ في الوجود فان كان البدن
متقدما على النفس اي علة لها والعلل اربع فاما ان يكون فاعلا للنفس معطيا لها الوجود او قابلا

الفن الثاني في الطبيعيات

لها او صورة او غاية اما الاول فهو ممتنع اذ الجسم بما هو جسم لا يفعل فعلا مخصوصا ولا اشتراك الاجسا
في ذلك الفعل وانما يفعل الجسم ما يفعل بقواه لا بذاته واذا فعل فعلا بقواه الجسمانية اعراضا كانت او
صوا مادية فلا يفعل وجود ذات قائمة بنفسها الا في مادة ووجود جوهر مطلق فالبدن بقواه البدنية
لا يفعل جوهر النفس كيف وكون البدن بدنا اي جسما قابلا لتصرف النفس انما هو بكونه محلا لآثار النفس
وانوارها الفائضة عنها عليه واما الثاني اي كون البدن علة مادية سواء كانت على سبيل التركيب كالعنا
للبدن او على سبيل الانطباع كالنحاس للصنم فهو ايضا ممتنع اذ النفس ليست منطبعة في البدن بحسب
ذاتها لما برهنا عليه فلا يكون البدن مصورا بصورة النفس فيتني من الوجهين نعم صورة البدن في الحقيقة
هي قوة عن النفس وتعلق وتصرف منها اي النفس من حيث التصرف والتحريك وبهذا الاعتبار يكون امرا
ماديا يبحث عنه في الطبيعيات لا بحسب ذاتها العقلية التي هي شعلة ملكوتية من نار الله المعنوية المسماة
بالعقل الفعال وسنعود الى ذكره من طريق النفس واما الثالث والرابع وهو كون البدن صورة
او كمالا لها فهو ايضا مستحيل بل الامر بان يكون الامر بالعكس على الوجه الذي اشرنا اليه واما المعية
بينهما فلا يخ اما ان يكون امرا ذاتيا لهما او امرا عرضيا فان كان الاول لزم ان يكون تصور كل منهما مع
تصور الآخر وليس كذلك لانهما ليسا من باب المضاف وان كان الثاني فساد احدهما انما يوجب فساد
ما هو العارض للآخر من الاضافة اليه لا فساد ذات الآخر بذاته بل فساده من حيث هذا التعلق
واما ان البدن ومزاجه علة للنفس بما هي نفس اي متعلقة وليست علة بالذات لجوهرية النفس و
ذاتها ووجه كونه علة بالعرض وشرطا لوجود النفس في ذاتها ان العلة الفائضة لو صدرت منها نفس
لكان اما واحدا او اثنين او غيره من الاعداد الى غير النهاية في كل لحظة وجميع هذا ممتنع اذ ليس عدد
اولى من عدد فلا ترجيح في الاعداد ولو اقتصر على واحد فلا مخصص للواحد فان امكان الثاني منه
كالاول فلما لم يترجح امكان الوجود على امكان العدم بقي العدم مستمرا الى ان استعدت النطفة
ان يكون الة تشتغل بها فصار وجودها اولى من عدمها واختص عددها بعدد النطف المستعدة
في الارحام وهذا شرط الابتداء ترجيح الوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاءه بعلته لا بالمرجح
ومن سبيل ... نقول ان النفس المجردة لها وجود للبدن ولها وجود لذاتها والبدن علة قابلية
لوجودها له لا لوجودها لذاتها اللهم الا بالعرض فانه اذا حدثت مادة بدنية ذات كيفية مزاجية

المقالة الاولى في تكوين المواليد الثلث

صالحة لان يكون آلة للنفس ومملكة لها احدث الباري الجواد باستخدام بعض الملائكة المقربين المفارقين
عن عالم المواد والقوى بالكلية النفس الجزئية التي هي صورة للبدن ومبدأ الافاعيل النباتية والحيوانية
وتدابير بشرية مؤيدة بروح القدس لان تلك التدابير لا يتم الا بجوهر قدسي له تعقلات كلية فالبدن
باستعداده يستدعي صورة مادية وجود المبدأ الواهب الفياض افاض عليه كلمة عقلية ولطيفة ملكوتية
فوق ما يستدعيه لما ان استعداده من باب الاستجرار والاستتباع فيكون البدن علة قابلية لجوهر
النفس بالعرض لا بالذات وقد شبهوا البدن بشبكة يقتنص بها النفس المجردة التي هي من طيور سماوية
محبوسة في اقفاص الاجرام الارضية فبعد وقوع طير النفس في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج
في بقائها الى بقاء الشبكة **طريقة اخرى** اعتمدها صاحب التلويحات وغيره من المحققين و
هي ان النفس بالفعل موجودة ولها بالفعل ان يبقى وكل ما هو موجود بالفعل وله ان يبقى فليس له
بالقوة ان تبطل الا ان تركب ذاته من شيئين كمادة وصورة لان البقاء والزوال متنافيان لان احدهما
نوع من الوجود والآخر نوع من العدم وكذا الفعلية والقوة نوعان من الوجود والعدم فالنفس
لو جاز عليها البطلان فلزم ان يكون لها قوة بطلانها اذ بها لا انها امر بسيط صوري وهي بالفعل من جهة
ذاتها ولا يتصور ان يكون شيء بسيط هو بالفعل في ذاته وهو بالقوة فاذن قوة بطلانها لو فرض
يجب ان يكون في قابل لها ففيه قوة وجودها وقوة عدمها كما في القوابل الصور والاعراض المادية
والنفس قد علمت انها مجردة ذاتا لا قابل لذاتها والبدن قابل لتصرفاتها وتدابيرها فيه فلا يتصور ان
يكون لها قوة بطلان اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها انما لها قوة بطلان وجودها الرابطي كما ان لها قوة
وجودها التعلقي وهي استعداد البدن بمزاجه لتعلقها به وكونها مستعملة له حافظة لمزاجه ثم
استعداده لقطع تعلقها عنه وترك استعمالها اياه لاجل فساد مزاجه واختلال تركيبه وانهدام بنيانه كما قيل

شعر جان قصد رحيل كرد كفتم كه مرو كفتا چكنم خانه فرو مى آيد **بحث وتحقيق**

وربما اختلج ببالك ان المفارقات لما كانت ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فلها قوة وجود و
قوة عدم وقد قررتم ان الامر الوحداني الذي صوريته ذاته من غير قابل ليس له قوة وجود وعدم
فاعلم ان الامكان وان كان بمعنى واحد يقع على المبدع والكائن لا كما زعم قوم من ان معنى الامكان
في المفارقات كونها بحيث عدمت متى عدمت عللها لانه غير صحيح كما لا يخفى لكن الامكان فيما ليس حا...

وجودها الخارجي بل حال ماهيتها بحسب اعتبارها من حيث هي هي معراة عن الوجود والعدم وهذا
الاعتبار ليس مطابقا لما في نفس الامر لان ما في نفس الامر هو الفعلية والوجوب لا القوة والامكان
فلا يوجب هذا التعري عن الوجود والعدم في هذه الملاحظة مع ضرورة التلبس بالوجود و
فعليته بحسب الواقع التركيب الخارجي المنافي لبساطتهما بل انما يوجب ان يكون لهما بحسب اعتبار
العقل بانها معراة عن الوجود ومقابله شيئا شبيها بالمادة وهو المسمى بالماهية عند الحكماء التي
لا فعلية لها بحسب ذاتها بل لهما من غير اعتبار الواقع كالهيولى الخالية عن الصور بحسب حالها الخارجي
وبالجملة كون الشيء ذا ماهية قابلة للطرفين الوجود والعدم يوجب انقسام الذهني وكون الشيء ذا قوة
الوجود والعدم بحسب الواقع يوجب انقسام الخارجي من مادة وصورة خارجيين فالجوهر
المفارق عقلا كان او نفسا امكان ماهيتها لا يوجب كونه صورة لمادة خارجية انما يلزم ذلك لو كان
له قوة وجود وعدم في الواقع وقد علمت انه ليس كذلك اما المفارقات العقلية فهي ابداعيات محضة
غير متعلقة بغيرها لا في ذاتها ولا في فعلها واما النفوس الناطقة فهي ايضا غير متعلقة الذات بغيرها
فليس لذواتها قوة وجود ولا عدم بحسب القصد الاول وبالذات بل لتصرفاتها وافاعيلها التدبيرية
دون التعقلية قوة وجود وعدم في مواد ابدانها وتوضيح ذلك ان البدن لما استدعى بحسب
قوته واستعداده لوجود نفس مدبرة له متصرفة فيه ويلزم من وجود مدبر في غيره وجود ذات
ذلك المدبر في ذاته اذ الوجود الرابطي لا ينفك عن وجود الشيء في نفسه سواء كانا واحدا بعينه بالذات
كما في العرض والصورة القائمة بالمحل فان وجود الحال في نفسه هو وجوده لمحله فلا تعدد او لم يكونا
كذلك كما في ما نحن فيه حيث ان نفسية النفس للبدن لا ينفك عن وجودها في نفسها من غير عكس لانه جوهر
مباين والجوهر المباين لا يلزم من انتفائه عن الشيء ان يكون في ذاته منتفيا بخلاف العرض والجوهر المقارن
حيث يلزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه بل الوجودان هناك واحد بلا تغاير ويلزم
من انتفائه لمحله ان يكون في ذاته منتفيا بل الانتفاآن فيه واحد بلا تعدد لان وجود الحال وحلول
في نفسه هما وجوده وعدمه في قابله مثلا وجود السواد لك يلزم ان يكون له وجود نفسه وكذا عدمه
منك يلزمه ان يكون معدوما في نفسه والامر المباين ليس كذلك عدما بل وجودا فقط مثلا وجود
الفرس لك يلزمه ان يكون موجودا في نفسه ولكن عدمه منك لا يلزمه ان يكون معدوما في نفسه

وذلك لانه جوهر مباين فاذا كان في البدن استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له
نفس كما عند الاجل فيلزم في الاول وجود النفس له ووجود النفس في ذاتها ويلزم في الثاني فقد النفس
عنه ولا يلزم انتفائها في ذاتها فيبقى ببقاء علتها لان كل شيء يكون صورته ذاته من غير قابل مستعد
لوجود النفس وعدمه وكانت علته مفارقة عن الاجسام والمواد باقية في ذاتها فياضة على غيرها
كان ذلك الشيء الصوري ابديا ببقاء علته الفياضة وبالجملة لا يلزم من كون شيء لوجوده مدخل
في وجود شيء آخر ان يكون لعدمه مدخل في عدم ذلك الشيء واعتبر بآلات ذوي الصنايع الجزئية وبآلات
المهندسين وغيرهم فان لها مدخلا في وجود الصور الحسية والعقلية للموضوعات المادية او
النفسية ثم تنتفي الآلات والوسائط ويبقى الصور ببقاء فاعلها الحقيقي العلام **تنبيه**
واذا حققت الامر على ما قررناه من ان الامكان بمعنى واحد يقع على الاستعدادات وغيره لان
الفرق بحسب الموضوع علمت ضعف ما ذكره شيخ الاشراق من قوله واصلح ما يحاب به ههنا ان القوة في
الكائنات الفاسدات ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضرورة الوجود والعدم وان كان هذا معنى
واحدا يقع على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة الاستعدادية التي لا يجتمع مع وجود شيء والامور
الدايمة لا يتقدمها استعداد اصلا والنفس الناطقة وان كان لها استعداد في المادة التي يترجح
وجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد فانها لا يلزم ان يكون لها استعداد عدم فيها
الى ههنا كلامه وفيه ما لا يخفى من الوهن فان كون الامكان في الكائن متقدما على وجود
زائلا غير مجامع للوجود وفي المبدع مجامعا للوجود غير زائل بحسب الماهية لا يوجب كونه مختلف
المعنى والذات في المبدع والكائن بل له معنى واحد يعرض له اختلاف فان الثاني بين الامكان
والفعلية ههنا بحسب الواقع وهناك بحسب الاعتبار وكون الاستعداد موجودا في الخارج على
ما حكموا به معناه ما اتصاف المادة بحسب حالها الخارجي حين اتصافها بكيفيات استعدادية مقربة
للمعلول بالعلة الفاعلية كما يقال الحركة موجودة في الخارج مع انهم فسروها بكمال ما بالقوة
من حيث هو بالقوة فليس معنى وجودها الا اتصاف الموضوع بها في الخارج عند توارد انحاء
الوصول الى المطلوب عليه وتعاقب الامور المقربة اياه بما يقع اليه السلوك والسالك الى الشيء
ما دام كونه سالكا اليه لا يحصل له ذلك الشيء بل السالك الى الشيء من حيث كونه سالكا ومتحركا

الفن الثاني في الطبيعيات

الى الشي ليس بنفسه شيئا من الاشيا فمعنى كونه متصفا بالحركة في الخارج ان له ذاتا في الخارج
عادمة لكمال من شانه الاتصاف عن قريب وكذا معنى كون الشي مستعدا انه عادم صفة من شانه
التلبس بها كذلك وربما فرق بين القوة والاستعداد بوجهين احدهما ان القوة قد يكون بعيدا و
قد يكون قريبا والاستعداد لا يكون الا قريبا ولهذا لا يقال للطفل الصغير او الجنين انه مستعد للكتابة
بل يقال انه كاتب بالقوة وثانيهما ان القوة قوة للضدين والاشيا الكثيرة والاستعداد لا يكون كذلك
كالهيولى الاولى فانها بالقوة بالقياس الى جميع الصور والهيئات وليست مستعدة الا لجانب واحد
من الطرفين ولبعض مخصوص من الاشيا فان الاستعداد يلزمه تلبس المادة بصور خاصة وهيئات مخصوصة
والحاصل ان الامكان مفهوم واحد في الجميع الا ان افراده مختلفة لا بالذات بل بحسب الامور الخارجة
عن معنى الامكان والاختلاف في الخارجيات كلا بنا في الاتفاق في معنى الذات فان الاختلاف بين
افراد الامكان اما في الموضوع فان موضوع الامكان في الابداعيات هو الماهية من حيث هي هي وفي الكائنات
محل المتغير واما في الوجود فان الامكان هناك كيفية نسبة الشي الى الوجود في نفسه وههنا هو
كيفية نسبة الشي الى الوجود الرابطي واما في ظرف الاتصاف فان ظرف الاتصاف بالامكان الذاتي
هو اعتبار الذهن حين اخذ الماهية مطلقة من غير تقييدها بالوجود والعدم وظرف الاتصاف بالامكان
الاستعدادي هو الخارج **فصل** نذكر فيه استبصارات لهذا الباب اولها ان وقت النوم ضعف
البدن وضعفه لا يقتضي ضعف النفس بل النفس تقوى وقت النوم فتشاهد الاحوال وتطلع على
المغيبات فاذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس بل تقويتها فهذا يقوى الظن في ان موت
البدن لا يستعقب موت النفس وثانيها ان كثرة الافكار سبب لجفاف الدماغ وجفافه مؤد الى
الموت وهذه الافكار سبب لكمال النفس بالمعارف الالهية وهو غاية الكمال للنفس فما هو سبب لكمال
النفس فهو سبب لنقصان البدن وفساده وهذا يوكد الظن في ان النفس لا يموت بموت البدن
وثالثها ان احوال النفس اضداد احوال البدن وذلك لان النفس انما يفرح ويبتهج بالمعارف الالهية
كما يدل عليه الوجدان وقوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وقول النبي ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني ولا شك ان ذلك الطعام والشراب ليس الا عبارة عن المعرفة والمحبة والاستنارة
بانوار عالم الغيب وايضا الانسان بسبب الاستبشار بامر عظيم كالفوز بخدمة السلطان والوصول

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

الى حضرته معشوق ينسى الطعام والشراب بل لو كلف لوجد من قلبه نفرة شديدة وفي سنن العارفين
المتوغلون في معرفة الله قد يجدون من انفسهم اذا لحقهم شي من تلك الانوار ان يحبوا البتة
الجوع والعطش وبالجملة فالسعادات النفسانية كالمضاد للسعادات الجسمانية وكل ذلك يغلب
على الظن بان النفس مستقلة بذاتها لا تعلق لها بالبدن ومتى كان كذلك وجب ان لا تموت بموت
البدن **ذكر تنبيهي** ومما يدل على بقاء النفس بعد خراب البدن اتفاق
اصحاب الشرايع والملل على ذلك فما من ملة الا وفيها وعد ووعيد اخروي بان في الاعمال والاعمال
الحسنة والقبيحة ويدل عليه فعل الانبيا صلوات الله عليهم وخلفائهم ومن يرى مثل رايهم من
الفلاسفة والبراهمة لانهم يتهاونون بامر الاجساد اذا انبعث النفوس وانما يرون ان هذه الابدان
المظلمة الكثيفة حبس النفوس او الحجاب لها ويرون ان هذه الاجساد بمنزلة البيضة للفرخ والمشيمة
للجنين والدنيا بمنزلة الرحم والطبيعة خاصتها بمنزلة النطفة الدافقة من صلب العقل الالهي في ارحام
الطبايع والموت الطبيعي هو الولادة المعنوية للنفوس في النشاة الاخرة وملك الموت هو قابلة الارواح
ودايه النفوس والقبر هو المهد الذي يربي فيه الاطفال ما دامت ناقصة الحيوة غير قادرة على
تمام الحس والحركة فيستعد فيه للحيوة التامة والنهوض للافعال الاختيارية كذلك النفوس ما دامت
هي مقبورة غير تامة فالنفس بحسب الغريزة تشفق على البدن ما لم تكمل الخلقة ولم يستكمل الصورة فاذا
تمت الخلقة وكملت الصورة تهاونت به بحسب الفطرة التي فطرت عليها ولا تبالي انشقت البيضة او انخرقت
المشيمة اذا سلم الفرخ او الطفل فهكذا حال النفوس مع الاجساد انما تشفق على الجسد وتصونه ما لم
تفطن تفطنا عزيزا بان لها وجودا خلوا من الجسد وذلك الوجود خير وابقى والذ واقوى من
هذا الوجود والبقا الذي لها مع هذا الجسد فاذا استتمت النفس وكملت صورتها العقلية وانتبهت من
هذا النوم واستيقظت من هذا الغفلة الجسمية واحست بغربتها في هذا العالم الدنياوي وانها
اسيرة في يد الطبيعة غريقة في بحر الهيولى تايهة في قعر الاجسام مبتلاة بخدمة الابدان مغرورة بزينة
المحسوسات الشهوية التي هي لهو ولعب والغضبية التي هي تفاخر وتكاثر في الاموال وبان لها
حقيقة ذاتها وعرفت فضيلة جوهرها معرفة اجمالية وان كانت في غاية الخفا ونظرت الى عالمها
وشاهدت الروحانية عند ادراكها العقليات واقلها الاوليات هانت عليها مفارقة الجسد من البدن

الفن الثاني في الطبيعيات

البدن ومن تأمل في حال بدن الانسان ومراتب انتقالاته واستحالاته من جهة انه كلما قوى نفسه ضعف بدنه وانه كلما تدرجت نفسه في الاستكمال من لدن بلوغه الى شيخوخته تدرج بدنه في الانتقاص والاضمحلال علم يقينا ان النفوس متوجهة بحسب الغريزة الى عالم آخر اليه رجوعها ومنتهاها وان غفل عن هذا التوجه العقلي والسلوك الاخروي اكثر الناس لانهم مركوزون في طبيعة الجسم مفطور عليه فطرة الكل كما يدل عليه قوله تعالى ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم وآيات كثيرة في هذا المعنى ومما يدل ايضا على بقاء النفوس وان صلاحها بتلف الاجساد قول موسى عليه السلام وعيسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام وذلك ان موسى قال لاصحابه واتباعه توبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم يعني هذا الاجساد بالسيف لان جوهر النفس لا يناله الحديد وقال عيسى عليه السلام للحواريين اذا فارقت هذا الهيكل فانا واقف في الهواء عن يمين العرش بين يدي ابي وابيكم اشفع لكم فاذهبوا الى الملوك في الاطراف وادعوهم الى الله تعالى ولا تهابوهم فاني معكم حيثما ذهبتم بالنصر والتاييد لكم والى هذا المعنى اشار ابرهيم عليه السلام واجعلني من ورثة جنة النعيم ويوسف عليه السلام بقوله رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث فاطر السموات والارض انت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلما والحقني بالصالحين واليه اشار سيدنا صلى الله عليه وآله انكم تردون على الحوض واحاديث كثيرة مشهورة مروية عند اصحاب الحديث واليه اشار بقوله والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وآيات كثيرة قرآنية في هذا المعنى وهي كل آية فيها وصف الجنان ونعيمها واهلها ووصف الجحيم وعذابها وزقومها وحميمها واهلها ومما يدل عليه ان اهل بيت نبينا صلى الله عليه وعليهم كانوا يعتقدون هذا الراي تسليم اجسادهم الى القتل بكربلا اختيارا ورضا ولم يرضوا ان ينزلوا على حكم يزيد وابن زياد لعنة الله عليهما الى يوم القيمة وصبروا على الطعن والضرب والعطش حتى فارقت نفوسهم اجسادهم وارتفعت الى ملكوت السماء ولحقوا بآبائهم الطاهرين محمد وعلي عليهما السلام وحمزة وجعفر والمهاجرين والانصار الذين اتبعوهم في ساعة العسرة ومما يدل على ان الفلاسفة الحكماء تري هذا الراي ويعتقدونه تسليم سقراط جسده الى التلف وتناوله السم اختيارا منه وله قصة طويلة معروفة مذكورة في كتاب فاذن فمما ذكر فيه انه لما تناول شربة السم بكى من حوله من الحكماء والفلاسفة حزنا عليه فقال لهم لا تبكوني فاني وان كنت افارقكم اخوانا حكماء وفضلاء فهوذا اذهب

الى اخوان

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

الى اخوان لنا فضلاء كراما الهيين قد تقدمونا فلان وفلان وعدة جماعة من الذين كانوا قبلنا من العلماء فقالوا انا نبكي على انفسنا حين نفقدك يا حكيما مثلك ومما يدل ايضا قول افلاطون الالهي في بعض حكمه لو لم يكن لنا معاد نرجو فيه الخير لكانت الدنيا فرصة الاشرار وقال ايضا نحن ههنا غرباء واسراء الطبيعة وجوار الشيطان اخرجنا من عالمنا بجنايته كانت من ابينا آدم عليه السلام وكلام نحو هذا ومما يدل على ان ارسطاطاليس صاحب المنطق كان يرى ويعتقد هذا الراي كلامه في الرسالة المعروفة بتفاحة وما تكلم به حين ما حضرته الوفاة وما احتج به من فضل الفلسفة وان الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده وهذه الرسالة موجودة اليوم عندنا ومما يدل على ان فيثاغورث صاحب العدد وهو من افاضل الفلاسفة راى هذا الراي كلامه في الرسالة المعروفة بالوصايا الذهبية وهي ايضا موجودة عندنا وفي وصيته لديوجانس قوله في آخرها فانك عند ذلك اذا فارقت هذا البدن حتى تصير مخلى في الجو تكون حينئذ سايحا غير عايد الى الانسية ولا قابل للموت وانما استشهدنا باقاويل الحكماء ووصاياهم بعد ما اعلنا الانبياء عليهم السلام وشرايعهم لان في الناس اقواما من المتفلسفين لا يعرفون من الفلسفة الا اسماؤها ولا يفهمون اسرارها وفرايضها ونوافلها واقواما من المتشرعين لا يعرفون من الشريعة الا رسمها يتصدرون ويتكلمون بما لا يحسنون ويتناظرون فيما لا يدرون فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة وتارة الشريعة بالفلسفة فيقعون في الحيرة والشكوك فيضلون ويضلون وهم لا يشعرون **ومن الشواهد** ان طريقة الانبياء والاولياء الذي اتفق الجمهور من العقلاء على فضيلتهم وشرف نفوسهم هي الزهد والتقوى والاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة كما قال الله تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا ومن اراد ذلك فليطالع الكتب المشتملة على شرح احوالهم وطريقتهم سيما طريقة افلاطون وفيثاغورس وسقراط واما ارسطاليس فاشتغاله بوزارة اسكندر وجمع مال كثير عنده كان لمصلحة سياسته بها ونشر الحكمة وبث المعرفة واقاضة الخيرات ومع هذا جعل استاده افلاطون الالهي الذي غلب عليه احكام الوحدة والتقدس والخلوة مع الله تعالى والاعراض بالكلية عن عالم المحسوسات ذلك عادا عليه وعيبا فلو لم يكن النفس باقية بعد الموت لكان اطباق الفرق الثلثة الانبياء صلوات الله عليهم والاولياء والحكماء رضي الله عنهم في تهجين حب الدنيا وتحسين طلب الآخرة باطلا وطريق الكفرة والدهرية والملاحدة في طلب

الدنيا

الدینا حقا ولما کان هذا باطلا بالضرورة وجب القطع بکون النفس باقیة بعد الموت ومنها
کون الانسان یری فی منامه اباه وامه وشبههما من اشیاء وهما یذکران نجوا باصحیحا وربما ارشده
الی دفین فی موضع لا یعلمه وذکر صاحب المطالب العالیة انه قیل ان الفردوسی لما صنف شاه نامه
علی اسم سلطان محمود واته ما وفی حقه کما یجب ضاق قلب فردوسی عن ذلک فرای رستم فی المنام
فقال انک مدحتنی فی هذا الکتاب کثیرا وانا فی زمرة الاموات فلا اقدر علی قضاء حقک لکن
اذهب الی موضع الفلانی واحفر فانک تجد دفینا فخذه فکان الفردوسی یقول ان رستم بعد
موته کان اکثر کرما من محمود حال حیوته وروی ایضا انه کان شیخ ضریر کان اماما فی الطوس
فنهی بابی القاسم ما صلی علی فردوسی عند موته بل انکر علیه معتقدا بانه کان فی حیوته یمدح ملوک
الفرس وهم کانوا من المجوس حتی یری فی المنام انه یمشی فی ریاض الجنان بصورة حسنة ووجه
مضیء بتلالا واعلی راسه وعلی بدنه التاج والدیباج فلما سئل عن سببه قال فقد رحم علی وغفر لی
الرحمن واسکننی فی غرف الجنان لاجل بیت واحد من شاه نامه قلت فی توحیده وهو قوله
جهان را بلندی وپستی توئی   ندانم چه هر چه هستی توئی   یعنی ان کل الوجود هو کل الوجود
وهذه الحکایة مشهورة وقد نظمها العطار وهی مما یدل دلالة واضحة علی بقاء نفسه وحیوتها فی الاخرة
ولا شبهة لنا فی ان نفوس اهل المعرفة والایمان بالله ورسوله والائمة بعده علیهم السلام حیوة طیبة
نوریة لا یقاس الیها هذه الحیوة الکثیفة الظلمانیة ومما یطمئن به القلوب فی هذا الباب ان کماله
تعلق بحضرة الجلال فانه یبقی بحسب قوة ذلک التعلق وکماله تعلق بعالم الجسم الهیولی فانه یکون
سریع الدثور والفناء فالنفس الناطقة اذا اشرقت بنور المعرفة وصارت عقلا بالفعل وتقوی
بتلک القوة التی لا نهایة لها وتعلقت بها وجب ان تبقی بقاء مصونا عن الفساد دائما بدوام العقول فی
المعاد واما النفوس الحیوانیة الناجیة والنفوس الجاهلة العنیدة التی کفرت بانعم الله فلیست لها تلک
الحیوة التی للسعداء وانما لها نوعا اخر من الحیوة بقدر قوتها وشعورها بذاتها وصفاتها واضافاتها التی
هی مبادی شقاوة   نفوس الاشقیاء علی متفاوتة درجات وطبقات متعددة لا یعلم تفاصیلها الا الله تعالی
والادلة النقلیة فی هذا الباب اکثر من ان تحصی منها قوله تعالی ولا تحسبن الذین
الذین قتلوا فی سبیل الله الایة وفیها حجج علی دوام النفس الخیرة بذاتها وحیوتها قبل القیمة الاولی

کما فی التفسیر الکبیر انه قوله بل احیاء ظاهره یدل علی کونهم احیا حال نزولها فحملهم علی انهم سیصیرون
احیاء عدول عن الظاهر الثانیة فی الکبیر ایضا ان جانب الرحمة ارجح من جانب العذاب والعقوبة
ثم انه تعالی ذکر فی اهل العذاب اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقیب فی التعذیب مشروط بالحیوة و
ایضا قال النار یعرضون علیها غدوا وعشیا واذا جعل اهل العذاب احیاء قبل القیمة لاجل التعذیب
فلان یجعل اهل الثواب احیاء قبل القیمة کان اولی الثالثة ما روی ابن عباس ان النبی صلعم قال فی صفة
الشهداء ان ارواحهم فی اجواف طیور خضر وانها ترد انهار الجنة وتاکل من ثمارها وتسرح فی الجنة
حیث شاءت وتاوی الی قنادیل من ذهب تحت العرش فلما راوا طیب مسکنهم ومطعمهم ومشربهم
قالوا یا لیت قومنا یعلمون ما نحن فیه من النعم وما صنع الله بنا کی یرغبون فی الجهاد فقال انا مخبر عنکم و
مبلغ اخوانکم ففرحوا بذلک واستبشروا فانزل الله هذه الایة وسئل ابن مسعود عن هذه الایة
فقال سئلنا عنها فقیل لنا ان الشهداء علی نهر بباب الجنة فی قبة خضراء وفی روایة فی روضة خضراء و
عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله یا عبد الله ما ذا تحب فقال یا رب احب
ان تردنی الی الدنیا فاقاتل فیک مرة اخری فالروایات فی هذا الباب بلغت حد التواتر فکیف یمکن انکارها
فصل فی ان النفس الانسانیة لا یتناسخ من بدن الی بدن اخر فی الدنیا سواء کان انسانیا وهو المسمی
بالنسخ او حیوانیا وهو المسخ او نباتیا وهو الفسخ او جمادیا وهو الرسخ نعم للنفوس الانسانیة نشات
مختلفة فی دار اخری غیر هذه الدار واما التناسخ بمعنی صیرورة النفس بحسب النشأة الاخرویة مصورة
بصورة حیوانیة او نباتیة او جمادیة ناقصة المراتب بحسب اخلاقها الدنیة وعاداتها الردیة فلیس مخالفا
للتحقیق بل هو امر محقق عند ائمة الکشف والشهود ثابت عند اهل الحق من ارباب الشرایع والملل ویدل
علیه ظواهر النصوص من الکتاب والسنة کما فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه
الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء وقوله تعالی وجعل منهم القردة والخنازیر وعبد الطاغوت
ای مسخهم الیها وقوله ثم قلنا لهم کونوا قردة خاسئین یعنی بعد المفارقة البدنیة وقوله تعالی و
نحشرهم یوم القیمة علی وجوههم ای علی صورة الحیوانات المنکسة الرؤس وقوله تعالی قالوا لجلودهم
لم شهدتم علینا وقوله تعالی یوم تشهد علیهم السنتهم وایدیهم وارجلهم بما کانوا یعملون یعنی ان صورة
الکلب مثلا ولسانه ای صورته الذی هو بواسطة لسانه یشهد بعمله الذی هو الشر وکذا غیره من

الفن الثاني في الطبيعيات

في الحيوانات لما ذكر تشهد عليها اعضاؤها بافعال السيئة الى غير ذلك من ايات التنزيل واما ما وقع في الحديث فكقوله يحشر الناس يوم القيمة على وجوه مختلفة اي صور مناسبة لهياتهم النفسانية المختلفة وكقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون وروي ايضا يحشر بعض الناس على صور يحسن عندها القردة والخنازير وروي ايضا عن النبي صلعم ما معناه انه يحشر من خالف الامام في افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي عين البلاهة والحمارية تمكنت فيه وتمكن البلادة فيه يحشر على صورة الحمار الى غير ذلك من الاسرار الالهية والرموز النبوية الدالة على ثبوت النقل على هذا الوجه في الاخرة ولذا قيل ما من مذهب الا و للتناسخ فيه قدم راسخ وظني انه ما نقل عن اساطين الحكمة كافلاطون ومن قبله من اكابر الفلاسفة مثل سقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس المسمى بوالد الحكماء من اصرارهم على مذهب التناسخ وما نقل عن ارسطاطاليس من رجوعه عن رايه في ابطال التناسخ الى راي استاده افلاطون في جوازه ما هو الا بالمعنى الذي ذكرنا من انبعاث النفوس الانسانية الناقصة في العلم والعمل في النشاة الاخرة على صور حيوانات مختلفة مناسبة لاخلاق مختلفة غلبت عليهم في الدنيا وانبعاث النفوس المتوسطة فيهما او الناقصة في العلم فقط على صور حسنة مناسبة لاخلاقهم الحسنة كما سيجيء تحقيقه وذلك لبطلان التناسخ بالمعنى المشهور كما سنذكره واما النفوس الانسانية الكاملة فيهما او في العلم فالجميع متفقون على خلاصهم عن الابدان مطلقا سواء كانت اجساما مادية او بتة واشباحا مثالية وسواء كان النقل حقا او باطلا وذلك لكونهم عقولا مستفادة منخرطين في سلك القوادس المفارقة عن عالم المواد والحركات بالكلية **اشارة تحصيلية** اما بيان ابطال التناسخ بمعنى انتقال النفوس الاشقياء وغيرهم من الناس الى اجساد الحيوانات المناسبة لها في الاخلاق والاعمال من غير خلاص كما ذهب اليه شرذمة قليلة من الحكماء وهم المعروفون بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا حيث ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة لانها جوهرية دائمة التردد في ابدان الحيوانات وغيرها فهو ان تلك النفوس لا تخ اما ان يكون منطبعة في الابدان او مجردة وكلا القسمين محال اما الاول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الانسانية ومع استحالته ينافي مذهبهم ايضا لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى محل اخر واما الثاني فلان العناية الالهية مقتضية لايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس المجردة اما العلمي فبصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور

جميع

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

جميع الموجودات واما العملي فبتخليتها عن رذايل الاخلاق وتحليتها بمكارمها فلو كانت دائمة التردد في الاجساد من غير خلاص الى عالم الانوار والعقول كانت ممنوعة عن كمالها اللايق بها ازلا وابدا والعناية الازلية تابى ذلك واما ابطاله بما ذهب اليه طائفة اخرى غير هؤلاء في باب التناسخ وهو نحوان احدهما ما نسب الى المشرقيين من ان اول منزل للنور الاسفهبدي هو الصيصة الانسانية ويسمونها باب الابواب لحيوة جميع الابدان الحيوانية وهذا هو راي يوذاسف التناسخي القايل بالادوار والاكوار الذي قيل انه حكم بان الطوفان وقع في ارضها وحذر من ذلك وقيل هو الذي شرع دين الصابئة لطهمورث الملك وكذا مذهب جميع من قبله من حكماء بابل وفارس فقالوا ان الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي وينال من البهجة والسعادة ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين في الغاية والاشقياء على طبقاتهم فينتقل نفوسهم الى تدبير بدن اخر من النوع الانساني لا الى غيره وبعضهم جوز ذلك لكن اشترط ان لا يكون في الحيوان الا الى بدن حيواني وبعضهم جوز النقل من البدن الانساني الى البدن النباتي وبعضهم الى الجمادي ايضا واليه ميل اخوان الصفا وثانيهما مذهب القائلين بالنقل في جهة الصعود فزعموا ان الاولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير والمزاج الاشرف الانساني يستدعي نفسا اشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية فكل نفس انما يفيض اولا على النبات فينتقل في انواعه المتفاوتة المراتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم ينتقل منها الى المرتبة الادنى من الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى تصعد الى مرتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها الى المرتبة الاعلى فنحن نذكر حججا بعضها عاما يبطل التناسخ مطلقا وبعضها خاصا يبطل احد القسمين ليكون السالك لطريق الاخرة على بصيرة **واما الحجة العامة** فهي ان النفس اذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج ونحوه وتجردت عن هيولى تصرفها فلا يخ اما ان ينتقل الى عالم العقول او الى عالم المثال الذي يقال له الخيال المنفصل تشبيها له بالخيال المتصل او الى بدن حيواني من هذا العالم او تصير معطلة عن تصرفاته في الاحتمالات لا تزيد على اربعة والاخيران باطلان فبقي الاولان احدهما للمقربين وثانيهما لاصحاب اليمين واصحاب الشمال على طبقات من كل صنف اما بطلان الاخيرين فاما التعطيل فلما تقرر من انه لا معطل في الوجود واما التناسخ فلانه اذا اشتغلت

النفس

الفن الثاني في الطبيعيات

النفس بتدبير ظلمة استعدت لقبول التأثير واستحقت لافاضة النفس عليه من الواهب العقلي الذي
هو مبدأ النفوس والصور على كل قابل مستحق استحقاقا بالطبع لا بالجزاف والاختيار فيؤدي
ذلك الى ان يجمع لبدن واحد نفسان وهو محال فان استعداد النطفة لقبول نور النفس
من واهب الصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس على الاستقامة اذا دفع الحجاب
عن وجهه فاذا كان عند ارتفاع الحجاب ثمة جسم صقيل ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه الى ذلك
الجدار اشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي والانعكاسي ولا يمنع النور الانعكاسي وقوع النور
الاستقامي عليه فكذلك انتقال النفس المستنسخة الى نطفة مستعدة لا يمنع فيضان النفس الابتدائية
فيلزم ما ذكرناه من اجتماع النفسين في بدن واحد وهو مستحيل لامتناع كون الشيء ذا ذاتين
اعني ذا نفسين وما من شخص الا وهو يشعر بنفس واحدة لذلك التناسخ مطلقا ممتنع واما عدم تسليم
فيضان النفس من الواهب الى بدن الانسان كلية على الاطراد مستندا بان نفوس النبات انتقل الى
الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها الى رتبة الانسان نحو غاية السقوط لان استعداد النبات غير
اذا استدعى نفسا فاستعداد الانسان بمزاجه الاشرف الاكمل لها اولى لا يقال ان مثل هذه الاولويات
في عالم الحركات والاتفاقات غير مسموع فان لبعض الاشياء اسبابا قد تكون غائبة عن شعورنا والتوفيق
الناس على ان يعرفوا ان المغناطيس باي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم فليس لاحد ان يقول
اذا استعد المغناطيس لجذب الحديد فمزاج الانسان اولى لجذبه لانه اشرف وذلك لخفاء المرجح لانا نقول
المزاج الاشرف الاكمل يستدعي النفس الاشرف الاكمل وتفاوت الشرف في الوجود بحسب تفاوت
عن القيود الهيولانية فكلما كان اشد براءة من عوارض الجسمية والمادية فهو اقرب الى منبع
الوجود الخالي عن القوة والنقص وجذب الحديد ليس من مراتب الشرف والقرب من العالم الاعلى
ليكون في الانسان الذي هو اقرب من الجماد الى التجرد عن المادة اولى فان قالوا ان المزاج اذا استدعى
النفس الاشرف فهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية قلنا هذه دعوى بلا بينة فان نفوس
الافلاك شريفة في الغاية ولم ينتقل اليها من النبات والحيوان نفس ولو سلم فالنفس الانسانية الحادثة
بحدوث مزاج الانسان من لدن كونه منيا الى ان يبلغ مرتبة الانسان قد صادفت الدرجات النباتية
والحيوانية على نحو استكمال طبيعي حاصل في كلا الجانبين المادة والصورة معا وهذا هو التحقيق

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

في الاستكمالات الانسانية بحسب اطوارها السابقة على ولادة الشخص لا على ما هو المشهور من ان هناك
كونا وفسادا من صورة الى صورة للمباينة في الوجود فان ذلك غير صحيح كما اشرنا اليه سابقا من استحالة
تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدبيره الى الفاعل الاخر على قياس تفويض احد الصانعين المختارين
فعله الى الاخر ولا يخفى على ذوي الالباب انه كما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن احد الفاعلين الطبيعيين
الى الاخر كذلك استحال انتقال الفاعل الواحد عن محله الطبيعي الى محل طبيعي مباين للاول من غير جهة اتحاد
طبيعي بينهما وهو المعني بالتناسخ فيكون محالا ولاصحاب النقل تشبثات فينبغي ايرادها ورد ها ليكون
السالك على طمانينة في ابطال التناسخ منها ان احتياج النفوس الى الابدان لانها اي النفوس ناقصة
بالقوة بحسب اصل الفطرة ولا شك ان العصاة من الامم الشقية الجاهلية التي كفرت بانعم الله صارت انقص
واخس مما كانت في اوايل فطرتها فهي اشد احتياجا واقوى انجذابا الى المواد البدنية مما كانت في هذه
الشبهة مما ذكرها بعض اهل الحق ولم يقدر على حلها ومما القي في روعي هو ان كل نفس وان كانت في اول
كونها بالقوة في جميع الاشياء من الكمالات الحسية والخيالية والعقلية ولذلك لم يقم بلا مادة بدنية
كما قالوا الا انها في مدة كونها في البدن اكتسبت اخلاقا وعادات وآراء وملكات شريفة او خسيسة فصارت
بالفعل بعد كونها بالقوة اما في سعادة اخروية وذلك اذا امتنت ملكات فاضلة وعادات حسنة
فصارت بالحقيقة من جنس الملئكة لانها من اهل الخير وانخرطت في سلكهم واما في شقاوة اخروية وذلك
اذا امتنت ملكات رذيلة وعادات قبيحة فتشبهت بالشياطين لانها من اهل الشر والفساد وبالجملة
فالنفوس التي كانت في اول تكونها قابلة محضة متعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب الصفات المستقرة
التي هي الملكات النفسانية مخرجة من القوة الى الفعل فغلبت عليها اما النورية والملكية فتلتذ بمجاورة
الملئكة ومنادمتهم وهي من السعداء واما النارية والشيطانية فتتاذى بمجاورة الشيطان و
اهل النار وذلك بما كسبت قلوبهم وسبب التاذي ان هذه الاخلاق الردية والعادات البدنية
كلها موذية مولمة بحسب الحقيقة وانما لم يقع الاحساس بذلك لاجل سكر الطبيعة وغمور النفس في
اشتغال البدن فان العداوة والبغضاء والحسد والنفاق والعجب ونظايرها من الملكات الشريرة
كلها نيرانات محرقة للقلوب وشعلات مولمة للنفوس وهذه النيرانات التي ظهرت في النشاة الاخروية
هي بعينها موجودة في نفوس الاشرار وانما لم يحسوا بها لانها الادراك نحو وجودها وظهورها بهذه الحواس

والمشاعر الدنياوية فان لكل حقيقة في كل نشاة ظهورا خاصا ومشعر المخصوصا لادراكه فكما ان الامور
العقلية والخيالية والوهمية لايدرك بعينها بالحواس الظاهرة فكذلك الامور الاخروية لايدرك بهذه الآلة
فان نار النشاة الاخرة وان كانت موجودة بالفعل لايمكن مشاهدتها بهذه الباصرة الدنياوية
ولا التالم بها بهذه اللامسة الاولية بل يخلق الله تعالى للنفوس الشقية باصرة اخرى بها يشاهد
نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولامسة اخرى الموذية والتالم بها وسامعة اخرى لاسماع
اصواتها الهائلة والمولمة وجملة القول في الجواب ان مرتبة القوة والاستعداد لتحصيل الملكات في الدنيا
بطلت عن النفوس فتمني الرجوع الى كونها بالقوة كما في قوله تعالى حكاية عنها يا ليتني كنت ترابا تمني
امر مستحيل الوقوع اذ الشيء بالفعل يستحيل ان يصير بالقوة بخلاف العكس فانه واقع ومنها ان الفسقة
والجهال ربما قلت شواغلها الحسية لنوم او مرض كالممرورين فتطلع على امور غيبية وذلك لاتصالها
بعالم القدس فلما جاز للاشقيا مفارقة البدن والاتصال بالمبادي العلوية والتلذذ بها حين اعراضها
للشهوات فعند فساد البدن وعدم الاشتغال بالشهوات اولى فاين يتحقق الشقاوة والعذاب الموعد
عليه في لسان الشرايع والنبوات فلا محالة ينبغي ان لاينقطع علاقة الاشقيا عن الاجرام لحصول التعذيب
فيها بسبب اقتراف الخطيئات فلابد ان ينتقل نفوس العصاة والمذنبين الى شيء من الحيوانات المعذبة
في الدنيا على حسب اخلاقهم وعاداتهم المناسبة لبعض الابدان الحيوانية المعذبة في الدنيا ليبقى معذبة
جزاء لاعمالهم **الجواب** انا لانسلم ان نفوس الاشقيا اذا حصل لها في الدنيا نوع اتصال بالمبادي لاجل
تعطل الحواس الظاهرة عن افاعيلها وجب ان يحصل لها ذلك في الاخرة ايضا لجواز ان يكون نفوسهم
فيها اشد اشتغالا عن المبادي بما غشيتهم من عظايم الاهوال والشدايد والدواهي التي لم يتوقعها منها
التفات الى شيء غيرها لانهم المردودون المقيدون بالسلاسل والاغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم
الانوار المشار اليهم في الكتاب الالهي كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وقد حيل بينهم وبين
ما يشتهون ومنها ان للحيوانات شيئا ثابتا في تمام عمرها ولا شيء من اعضاء بدنها الا وللتحليل فيه لاجل
الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط به سبيل ولو يسيرا وليس لاحد ان يقول
ان في فريسته هذا الفرس وتعقبه دايما في الانتقاص ولها ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب واحد
منها بخشبة ثم بعد حين جردت له خشبة هرب ولولا انه بقي في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب

من ذلك النوع لم يهرب منها الشيء اعادة حين الضرب الماضي بل العاقل منه لا غيره لتذكر ادراكه بالمعنى
الجزئي ثم قد يرى بهذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية متخالفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها
حتى ان بعضها في غاية القرب من افق الانسان كالقردة في الافعال والطوطي في الاقوال وفي بعضها
ضربا من القوة العملية ثم ان عجايب احوال بعض الحيوانات ككبر الاسد وحقد الجمل وسماع الابل المغني
لم يشتهيها نبيها لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان ترتقي الى الانسانية وبالجملة يراها نحو كمال
مترقية الى غاية فان كان لها ارتقاء فالى الانسان ثم الى الملك وان لم يكن لها ذلك فغير لايق بالجود
الالهي منع المستحق عن كماله **والجواب** ان لكل نوع من الانواع الحيوانية بل النباتية ملكا هاديا وعقلا ملهما
له الى خصايص افعاله متصلا به بخواص الاتصال وهو رب طلسمه ومقوم شخصه وذو عناية بافراد نوعه
واختلافها في الشرف والخسة لاختلاف مباديها وارباب طلسماتها في شدة النورية وضعفها وقربها
من نور الانوار وبعدها منه واما طريقة المشائين فغرايب ادراكات بعض الحيوانات وتحريكاتها انما يكون
بمعاونة قوى فلكية والهامات بها ويجوز ان يصدر عن قوى جرمية بمناسبات مزاجية حركات
ادراكية كحال الابل في اللذة بالسماع وعلى تقدير ان يكون لها نفوس غير منطبعة متوجهة نحو كمالها فكون
كمالاتها لابد وان يكون عقلانيا غير معلوم فان كثيرا من الناس ليس لهم في النشاة الاخرة درجة عقلية
ومع ذلك لذات وكمالات مثالية وابتهاجات خيرية هي الغاية القصوى من الكمال في حقهم اذ لاشوق
لهم في العقليات ولا لهم نصيب من الملكوت الاعلى انما المحال منع المستحق عما يستحقه وعن الكمال اللايق
في حقه لا الكمال المطلق والخير المحض الذي لايناسبه ولايستعد له ولاينافره ثم على تسليم ان لها استعداد
نحو الكمال العقلي فلا نسلم ان ذلك يستدعي اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطرق الى
الله والى صقع ملكوته لاينحصر في واحد ومنها التشبث بكلمات الاوايل من الحكماء كافلاطون ومن سبقه من
الاساطين وباشارات الانبياء المعصومين عن الغلط والخطابات الصحيفة الالهية كقول القايل الحق كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
ثم رددناه اسفل سافلين وقوله ما من دابة في الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وقوله ربنا امتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج
من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون والجواب ان تلك الرموز القرانية

الفن الثانی فی الطبیعیات

والاشارات النبویة محامل صحیحة غیر ما ذکرتم واکثر مواعید النوامیس الالهیة انما یتحقق فی دار اخری غیر هذه الدار ولیست الدار الاخرة منحصرة فی عالم العقل بل عالم الاخرة عالمان عالم عقلی نوری وعالم مثالی منقسم الی نعیم نوری وجحیم ظلمانی اما الاول فهو للکاملین المقربین واما الثانی فهو للمتوسطین من اصحاب الیمین والسعداء وثانیه للناقصین من اصحاب الشمال وهم الاشقیاء المردودون والمغالطة فی حمل کلام القدماء الفلاسفة علی التناسخ انما نشات من الغفلة عن تحقق عالم اخر متوسط بین عالم العقول والاجرام وفیه یحشر الناس علی هیئات مناسبة لاخلاقهم علی التفصیل المقرر بینهم المشهور عنهم حیث قرروا ان لکل خلق من الاخلاق المذمومة والهیئات الردیة المتمکنة فی النفس ابدان انواع مختص بذلک الخلق کخلق التکبر والتهور المناسب لابدان الاسود والخبث والروغان لابدان الثعالب وامثالها والمحاکات والسخریة لابدان القردة واشباهها والعجب للطواویس والحرص للخنازیر الی غیر ذلک وکان لکل خلق ردی ابدان انواع مخصوصة من الحیوانات کلها مناسب لذلک الخلق فکل بازاء کل قویة او ضعیفة منه بدن نوع خاص من تلک الحیوانات التی اشترکت فی خلق واحد کعظیم الجثة لشدید ذلک الخلق وصغیر الجثة لضعیفه وربما کان لشخص واحد من الانسان عدد کثیر من الاخلاق الردیة علی مراتب متفاوتة فبحسب شدة کل خلق مذموم فی نفسه وضعف ذلک وما ینضم الیه من باقی الاخلاق المحمودة والمذمومة القویة والضعیفة واختلاف تراکیبها الکثیرة التی لا یقدر علی حصرها احد الا الله تعالی یختلف تعلق نفس المذمومة ببعض الانواع من اشباح الحیوانات المذمومة دون غیرها وکذا یختلف تعلقها ببعض افراد نوع واحد دون الباقی ثم اذا زال عنه ذلک الخلق راسا او مرتبة شدیدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق اخر غیره نوعا او مرتبة الی بدن نوع اخر من الحیوان المناسبة الی ان یزول عنه هذه الهیئات الردیة بالکلیة ان کانت قابلة للزوال وان لم یکن بقی فیها ابدا الا بدل المناسبة لها احقابا کثیرة الی ما شاء الله وهذه کلها انما یستصح ویستتم فی غیر النشاة الدنیاویة بل فی عالم الاخرة فقوله تعالی کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب اشارة الی تبدیل ابدانهم المثالیة علی الوجه المذکور لا کما زعمه التناسخیة من انتقال النفس فی عالم الاستعدادات من مادة البدنیة الی اخری لاستحالته بما قررناه فان قلت ما قررته فی ابطال التناسخ هو بعینه جار فی تعلق النفوس الی الابدان فی النشاة الاخرویة فان البدن الاخروی اذا استعد

المقالة الاولی فی تکون الموالید الثلث

لتعلق نفس به فلا بد ان یفیض علیه من الواهب نفس مدبرة ایاه فاذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنیا به لزم تعلق نفسین ببدن واحد فما هو جوابک فهو جوابنا قلنا الابدان الاخرویة لیست وجوداتها بسبب استعدادات المواد وحرکاتها وتخیلاتها واستکمالاتها التدریجیة الحاصلة لها عن اسباب غریبة ولواحق مفارقة بل هی فایضة بمجرد ابداع الحق الاول ایاها بحسب الجهات الفاعلیة من غیر مشارکة القوابل فکل جوهر مفارق نفسانی یلزمه شبح مثالی ینشا منه بحسب ملکاته واخلاقه وهیئاته النفسانیة بلا مدخلیة الاستعدادات والمواد والحرکات لحصولها شیئا فشیئا فی هذا العالم فلیس وجود البدن الاخروی متقدما علی وجود نفسه بل هما معان فی الوجود کمعیة الظل وذی الظل فکما ان الشخص والظل احدهما لم یحصل الاستعداد من الاخر لوجوده بل علی سبیل التبعیة واللزوم فهکذا قیاس الابدان الاخرویة مع نفوسها المتعلقة بها فان قلت النصوص القرانیة دالة علی ان البدن الاخروی لکل انسان هو بعینه هذا البدن الدنیاوی له قلنا نعم ولکن من حیث الصورة لا من حیث المادة والکیفیة المقدار وغیرهما من العوارض المادة والشیء انما یتم بصورته لا بمادته وکذا الکلام فی اعضاء شخص واحد وقد ورد ان اهل الجنة جرد مرد وان ضرس الکافر مثل جبل احد الی غیر ذلک مما یدل علی ان البدن الاخروی لیس هو بعینه البدن الدنیاوی من حیث الشکل والمقدار وغیرهما بل من حیث الذات والصورة فکما ان جهة الاتحاد فی بدن شخص واحد من الصبیان الی الشیخوخة مع تبدل الصورة والهیئات بل اکثر الادوات هی النفس ومرتبته بمنزلة من المادة غایة الابهام ولذا یقال ان من جنی فی الشباب فعوقب فی المشیب انه عوقب الجانی لا غیره فکذلک جهة الوحدة فی البدن الدنیاوی والبدن الاخروی هی النفس الناطقة وضرب من المادة فللذات ثواب النفس ویعاقب الذات والالام الجسمانیة لاجل ما صدر عنهما من عمل الطاعة وارتکاب المعصیة بهذه الاعضاء والجوارح والکلام فی تشخص الاعضاء من حیث هی اعضاء لشخص واحد هو ما ذکرناه بعینه وسیاتی زیادة تحقیق لهذا المقام فی موضعه ان شاء الله العزیز ومنها ان العالم الذی فیه الافات والعاهات والشرور والنقایص هو هذا العالم العنصری دون غیره من العوالم لانه اکثفها واکدرها وادونها فان اشرف العوالم عالم العقول ثم النفوس ثم الاشباح ثم الاجرام الاثیریة ثم الارض کما فی العناصر والمرکبات الحاصلة منها فینبغی ان یکون هی جهنم الاشقیاء التی قیل لها هل امتلات فتقول هل من مزید ودرکاتها هی ابدان الحیوانات التی کلما ارادوا ان یخرجوا منها اعیدوا فیها

لوازمها من الآثام ورذائل اخلاقهم بخلاف السعداء الذين وقع فيهم قوله تعالى لا يذوقون فيها الا الموتة
الاولى وفيهم عذاب الجحيم وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم الى الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم
ولكل باب منهم جزء مقسوم لغلبة الاخلاق المرضية والهيئات المحمودة عليها واذا لم ينتقل نفوسهم
الى الابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى التي هي مفارقتهم عن الابدان الانسانية
الجواب ان اختصاص التعذيب التام في نشاة لا يستلزم كونها اخر النشآت فان النشاة التي يقع
فيها التعذيب للاشقياء والتنعم للسعداء هي النشاة الادراكية التي هي اصفى والطف من النشاة الجرمانية
وهي دار الاخرة التي هي الحيوان لو كانوا يعلمون لان الملذ والموذي في الحقيقة امور غير محسوسة بهذا
الحس الظاهري الدنياوي بل بالحواس الباطنة الاخروية لان سكر الطبيعة وخدرها الحاصل للنفس
في هذه الدار لاجل اشتغالها بتدبير البدن يمنع ان يدرك لوازم اخلاقها وتوابع ملكاتها الحاصلة
لها لاجل الاعمال الحسنة والقبيحة ادراكا حقا غير مشوب بما يورد عليه الحواس ويشتغل به من الاعمال
فاذا ارتفع عنها الحجاب وانكشف الغطاء وقع اليوم بصره الى تبعات اخلاقه ولحقات اعماله فيقع لها اما
اللذة الوافرة العظيمة ان كانت رضية الاخلاق حسنة الاعمال صحيحة الاعتقاد او الالم الشديد الدائم
العظيم ان كانت سيئة الاخلاق قبيحة الاعمال باطلة الاعتقاد كما في قوله فكشفنا عنك غطاءك فبصرك
اليوم حديد فجحيم الاخرة وان كانت الطف من هذه الدنيا الآن عذاب الاشقياء والامها على وجهها
انما يتحقق فيها الا في هذه الدار ولطافتها يوجب ذلك لكون الادراك الذي هو ملاك التعذيب فيها
اصدق واصفى وقوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين اشارة الى ان باعث الالم والعذاب موجود
بالفعل للكفار وهم لا يدركونه لسكر طبيعتهم وتخدر مداركهم عن ادراكه من تامل في الاحوال التي
قد يراها او يتوهمها الانسان عند النوم او غيره بلا جهة ظاهرة محسوسة ليتيقن ان عذاب الاخرة والامها
اشد وابقى من عذاب الدنيا ومحنها لانها اشد استقرارا واعرق في النفس من هذه الحسيات ومنها ان
التعذيب بالجهل المركب وغيره من الاحوال التي وعدها الشارع ان كان يلحق الجواهر الروحانية
مجردا عن علائق الاجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليست معه قوة التخيل اذ الجهل
المركب لا بد فيه من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي منشاؤها المتخيلة ومعلوم ان الفائض
من المبادي العالية ما لم يكن فيها سوء استعداد جرمي لا يكون في الاعتقاديات الا ما طابق الواقع

فان جهات الشر والاثم والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصور العلمية وغيرها راجعة الى
هيئات مادية فموضوع التعذيب بالالام والشدائد الاخروية ان كان هو الجوهر المفارق علاقته
الاجرام فلا تعذيب له بالجهل المركب وغيره لعدم التخيل غاية ما في الباب انه يبقى فيه اخلاق وملكات
فاذا لم يبق معه ادراك ذات السبب بالكلية ولا شوق الى ما لا يتصوره بوجه ولا مخصص ولا قوة شوقية
فلا تالم بالشوق ايضا الى مشتهياتها ولذاتها الدنياوية وقد ارتفعت المشوشات الحسية عنه فكان حاله
حال من سكنت قواه فنال الغبطة العظمى من الرحمة الالهية في عالم القدس والرحمة وان كان موضوع
التخيل هو الدماغ الانساني فهو يفسد حالة الموت ويفسد مع فساده التصور والحفظ والذكر والفكر
وان كان جسما اخر فلكيا كما ظنه بعضهم فمعلوم ان علاقة الجوهر الروحاني فانه نسبة حدثت بينهما بالقوة
او حيث اختصاصه به وانجذابه من بين ساير الجواهر المفارقة لابدانها اليه دون غيره من الاجرام
بل الى جزء دون بقية الاجزاء من نوع ذلك الجسم ثم ان الجسم الذي هو موضوع تخيلات
النفس يجب ان يتصرف فيه النفس ويحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية والانفعالات
الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات والتغيرات وظاهر ان الجوهر الفلكي يابى عن تصرف
فيه من غير نفسه المحركة اياه حركة متشابهة مستمرة على نهج واحد وان كان جرما مركبا فخارجا بحركة
النار كما زعمه قوم فهو ايضا غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له فانه ان قرب من
النار فتحلله بسرعة الى جوهرها وان بعد منها ويكون في حيز الهواء فاما ان يتخلخل فيصعد بحرارته
فيبرد وليس فيه جرم محيط يغلب عليه من الصلابة واليبس ما يحفظه عن السيلان ويحرسه
عن ممازجة غيره به كما للجوهر الدماغي فينا المتعين فيه محل التخيل مشكلا به ولا بد من جوهر يابس
ليحفظ فيه الصور ورطب لتقبل ثم لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية غير متناهية لزم
مما ذكروا اجتماع المفارقات كلها على جسم من اجسام العالم فيلزم اما نهاية تلك الجواهر او عدم نهاية
ذلك الجسم وكلاهما محال **والجواب** ان التجرد الواقع في الكلام المشكك ان اراد به التجرد عن الاجسام
الحسية والاشباح المثالية جميعا فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين والمتوسطين لانها وان تجردت
عن الحسية لكن لم تتجرد عن المثالية وان اراد به التجرد عن الاجسام الحسية دون المثالية فهو الصحيح لانا
فيه واما قوله فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليست معه قوة التخيل فممنوع لان

الجوهر المفارق عن القوى الجرمية دون المثالية ادراكات جزئية تخيلية وله قوة متخيلة منبعثة عن ذاته فان له فى ذاته قوى باطنية ادراكية وتحريكية يرجع بعضها الى بعض كما يرجع تخيله الى بصره الباطنة وكذا يرجع قدرته الى ادراكه بل هذه القوى البدنية كلها اظلال القوى يكون فى جوهر النفس فى ذاتها فلها فى ذاتها عين باصرة واذن سامعة وقوة عقلية من اشأنها تصور الحقايق على وجه الحضورى المشاهد على طبق ما يتصوره الانسان فى هذا العالم فان المعرفة والتصور ههنا بذر المشاهدة فى العقبى فان كان متصورات الرجل فى هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة لجنات ورضوان وروح وريحان وحور وغلمان وملتكة كثيرة يتمادح منها فى دنياه ويبتهج برؤيتها ومعاشرتها فى اخراه وان كانت من الشرور والقبايح والنيات الفاسدة صارت مادة لحيات وعقارب ونيران ومالك وغضبان وشياطين يتضرر بماده منها فى دنياه ويتاذى برؤيتها ومصاحبتها فى عقباه واما قوله لما كانت النفوس المفارقة عن الابدان غير متناهية لزم اجتماع المفارقات كلها الخ فهو مدفوع لان ذلك لازم ليس فى جميع المفارقات من النفوس انما هو فى نفوس الاشقياء على تقرير ما ذكره فان النفوس بعضها مما لا تعلق لها بالاجرام وما يتعلق منها بالاشباح المثالية وان فرض كونها غير متناهية لم يلزم منه فساد لعدم التزاحم فى الصور المثالية على محل واحد فيجوز عدم تناهيها وعلى هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر ولا عدم نهاية تلك الاجسام واما باقى مقدماته فبعضها مما نحكم بصحتها ونبنى عليها الملائمتها لما نحن فيه وبعضها مما لا ينضر صحتها ولا فسادها فلا نتعرض لها نفيا واثباتا ولا قدحا وتسويتا ثم اقول لا نتعجب من بعض الموصوفين بالتالّه واستشراق الانوار العقلية مع شدة توغلهم فى نقد الانوار وفهم الاسرار واعتنائهم بوجود عالم مثالى برزخى بين المفارقات العقلية وبين المتعلقات الهيولانية كيف صوّب قول بعض العلماء من كون جرم سماوى موضوعا لتخيلات طوايف من السعداء والاشقياء لانهم لم يتصور لهم العالم العقلى ولم ينقطع علاقتهم عن الاجرام وهم بعد بالقوة التى احتاجت النفس الى علاقة البدن وقال انه كلام حسن لا اثر خالفهم ذلك القول فى تعلق نفوس الاشقياء بتلك الاجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية وقال والقوة يحوجهم الى التخيل الجرمى فليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كروى غير متخرق هو نوع بنفسه ويكون برزخا بين العالم الاثيرى والعنصرى موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به

من عالمهم السيئة مثلا من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم تشرب وغير ذلك وقال وبهذا يندفع ما بقى من شبه اهل التناسخ ولست اشك لما اشتغل به من الرياضات ان الجهال والفجرة لو يجرد دواعى قوة جرمية مذكورة لاحوالهم متشبثة لملكاتهم عضصة لتصوراتهم بحوالى الروح الاكبر انتهى وانت قد دريت ان كون جسم من الاجسام موضوعا لتخيل النفس لا يستقيم الا بان يكون معها علاقة علية ومعلولية بالذات او بتوسط ما له معها تلك العلاقة بالذات وبالجملة لا بد من ان يكون فى تصرف النفس بوجه من الوجوه واقل ذلك كما يكون فى المرايا والاشياء الصيقلية التى لها علاقة وضعية بالنسبة الى المادة البدنية التى هى موضوعة لافاعيل النفس ومحل لقواها واضوائها المنبعثة عن ذاتها البرية الواقعة عليه وليس الجرم الفلكى او ما يجرى مجراه مما يؤثر فيه شئ الا نفسه الفايضة عليه من مبدء العقلى وقد اشرنا سابقا الى ان الاجرام العلوية ليست مطيعة لغير مباديها الذاتية ولا قابلة للتاثرات من الغير القواسر وليس ايضا لتلك النفوس المفارقة ابدان عندهم حتى يكون لابدانها بالقياس الى تلك الاجرام الشريفة علاقة وضعية لتصير كالمرآت لتلك النفوس تشاهد ما فيها من الصور وعلى تقدير كون الجرم المذكور كالمرآة لتخيلاتهم ما يكون الصور المرتسمة فى مراتبها هى تخيلات الافلاك لا تخيلات تلك النفوس ما به تتعذب الاشقياء على ما اعتقدوا به هى هيئاتهم الرديئة وتخيلاتهم النفسانية الباطلة وعقايدهم الوهمانية الخبيثة الفاسدة دون الصور المطابقة لما هو الواقع لان الكاين فى القابل الذى فى غاية الخلوص والنقاء كالاجرام العلوية من الفاعل الذى فى غاية الشرف والتقدس والبهاء كالمبادى العقلية لا يكون الا صورا علمية حقة مطابقة لما هى فى نفس الامر فلا يستقيم بذلك ما قالوه ولا يستقيم به ما صوّروه من كونها يتعذب بها الاشقياء وكما ان هذا فى الجرم الفلكى غير صحيح كذلك من الابداعى الغير المتخرق المنحصر نوعه فى شخصه غير صحيح بل هذا الجرم ايضا على ما صوروه طبيعة خامسة فلكية وان كانت تحت القمر للزوم كونه عليهم الحركة الغير المستديرة دائما وساير ما يلزمه من صفات الافلاك ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناهٍ فكيف يكون جرم متناهٍ موضوعا لتصرفاتهم او صورها الادراكية الغير المتناهية ولا اقل من ان يكون ذا قوة غير متناهية اذ لابدان يكون بازاء كل ارتسام لصورة فى جسم قوة واستعداد فى ذلك الجسم وذلك معلوم لمن يزاول الحق ما حققناه من ان الصور الملذة والموذية فى النشأة الثانية للسعداء

والاشقياء كما وعدها الشريعة الحقة النبوية عليه الصلوة والسلام هي واقعة في صقع اخر مثالي مظاهرها نفوس هاتين الطايفتين بضرب من الفعل والتأثير كما ان الصور يقع في المرائي بضرب من القبول ولا منافاة بين صدور الفعل من قوة بجهة وانفعالها عنه لذة كان او المًا بجهة اخرى كما ان الصحة والمرض البدنيين ينشأن من النفس في هذه الدار بواسطة ما سبق منها من افعال تصلح المزاج او لا تصلح من الاكل وغيره ثم ينفعل النفس منهما ويكون من احدهما في راحة وفي الاخر في مشقة وذلك لكون النفس ذا جهتين فعل وقوة وكمال ونقص يفعل باحدهما وينفعل بالاخر فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات والمعاصي المؤدية لصور الحسنة والقبيحة عند تجسم الاعمال فيتنعم باحدهما ويتعذب بالاخرى وتانك الجهتان المصححتان لكون النفس فاعلة لشيء ومنفعلة عنه هما موجودتان في النفس ما لم يصر بعد عقلاً صرفاً يكون فعالاً دراكاً بجهة واحدة كما اشير اليه سابقاً من ان عنده وفيه في العقل بالفعل شيء واحد فقد ثبت ان جميع ما يلحق النفس في الاخرة وهو ما ينشأ منها وتلك النفوس اي النفوس السعداء المتوسطين في العلم والعمل والناقصين في العلم دون العمل والاشقياء الناقصين فيهما وان تجردت عن المواد والاجرام الدنياوية الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالاشباح الاخروية التي في باب الالذاذ والايلام اشد وابقى من هذه الاجرام كما في قوله تعالى ولعذاب الاخرة اشد وابقى بل هذه النار من جملة اثار تلك النار او عينها بوجه لكنها نزلت فتكدرت وضعفت قوتها وتاثيرها كما روي ان هذه النار الدنياوية من نار جهنم غسلت بسبعين ماء ثم نزلت وقس النور على النار حتى تعلم ان نعيم الاخرة بالنسبة الى نعيم الدنياوية في اي مرتبة من العظمة **تاييد تنبيهي** ومما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلق النفوس بعد الموت بجرم فلكي او ما يحذو حذوه ليكون الحاصلة في قواها المنطبعة من الصور المثالية هي بعينها جنة السعداء وعذاب الاشقياء ويؤيد ما قررناه من انها صور موجودة في عالم اخر لا زمة عن النفس في صقع اخر مرتبطة بها واعمالها الصادرة عنها في الدنيا هو ما صرح به قدوة المكاشفين من العرفاء قدس سره بقوله عليك ان تعلم ان البرزخ الذي يكون الارواح فيها بعد المفارقة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزلات ولها الاولية والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الاخروية وايضا الصور التي

تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقة في الدنيا بخلاف الصور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الاخر لكنهما يشتركان في كونهما عالماً روحانياً وجوهراً نورانياً غير مادي ويؤيده ايضاً ما قد صرح في الفتوحات في الباب الحادي والعشرين وثلثمائة من ان هذا البرزخ غير الاول ويسمى الاول بالغيب الامكاني والثاني بالغيب المحالي لامكان ظهور ما في الاول في الشهادة وامتناع رجوع ما في الثاني اليها الا في الاخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الاول ولذلك يشاهد كثير منها ويكاشف البرزخ الاول فيعلم ما يريد ان يقع في العالم الدنياوي من الحوادث ولا يقدر على مكاشفة احوال الموتى وكذا قوله قدس سره في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية بعد تبيين ما يراه الانسان في المراة والى مثل هذه الحقيقة يصير الانسان في نومه وبعد موته فيرى الاعراض صوراً قائمة بانفسها تخاطبه ويخاطبها اجساداً حاملة وارواحاً لا يشك فيها والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النايم في حال نومه والميت بعد موته كما يرى في الاخرة صور الاعمال يوزن مع كونها اعراضاً ويرى الموت كبشاً املح مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس ومنهم من يدركه بعين الخيال اعني في حال اليقظة واما ما في النوم فبعين الخيال قطعاً وقوله ايضاً فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت في البرزخ من الامور بعين الصور التي هو بها في الدنيا وقوله ايضاً في اخر الباب وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور اعماله الى ان يبعث يوم القيمة في النشأة الاخرة **واما الحجة الخاصة** لابطال النقل في جهة النزول فهي ان النفس انها لو كان ما ذهبوا اليه حقاً لزم ان يتصل وتتكلل بدن انساني بوقت كون بدن الحيوان صامت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما بيان الملازمة فلما ذهبوا اليه من ان مرتبة المنور الاسفهبد اي الجوهر المجرد المعني هو الصيصية الاولى الانسانية اي البدن الانساني الذي خلق تام القوى والالات وهو باب الابواب عندهم لجميع الابدان العنصرية يعني ان جميع حيوة الابدان الحيوانية انما يكون بانتقال النفوس الانسانية الى ابدانها فلا حيوان عند هؤلاء وهو يوذاسف التناسخي ومن قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور غير الانسان الا انه نسخ البعض وبقي البعض ويستنسخ الباقي في عالم العزود ان كان من الناقصين او سترفع الى عالم النور ان كان من الكاملين فاي خلق يغلب

على الجوهر النطقى وابه هيئة ظلمانية يتمكن فيه ويركن اليها فوجب ان ينقل بعد فساد بدنه الى بدن
مناسب لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنكسة الرؤس فان لكل خلق كما رايلات انواع يختص بذلك
الخلق ولكل باب منهم جزء مقسوم اى لكل بدن من الحيوانات التى هى ابواب الجحيم وهى عالم العناصر عندهم
مدد مخصوص من الخلق المتعلق ببدن ذلك النوع من الحيوان فان بدن الخنزير والنمل وان اشتركا
فى خلق الحرص الا ان حرص النمل ليس كحرص الخنزير وكذا لا يكون حرص بعض اشخاص كل منهما كحرص
الباقى وقس عليه ساير دنايم اخلاقها واختلافها شدة وضعفا وتركيبا وافرادا كما اشرنا اليه فاختلاف
الحيوانات فى الحقايق انما هو لاجل اختلاف الناس فى الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدتها وضعفها
واختلاف تركيبها فان الاخلاق كلها واردة اليها من المنزل الاول وباب الابواب الذى هو الانسان
لانها التى كانت موجودة فيه وصارت منه اليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفة بها اليها من غير تعطلها
فى البين واما بطلان اللازم فلظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن
الانسانى بوقت كون البدن الحيوان الصامت ومنع ذلك مستندا بان هذه الامور مضبوطة
بهيات فلكية غايبة عنا كما يجب فى خسارة بعض ربح لبعض بحيث لا يبقى المال بعينه معطلا مكابرة
اذ مبناه على مجرد احتمال بعيد اذ مع تمكين هذه الاحتمالات لم يبق لاحد اعتماد فى الحكم على شيئين
بالاتصال وعلى اخرين بعدمها والثانية انها لو كان التناسخ على ما ذكروه حقا يلزم ان ينطبق عدد الكاينات
من الابدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الابدان الانسانية وبطلان التالى يوجب بطلان المقدم
اما بيان حقيقة الشرطية فلانه لو زادت النفوس على الابدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد
فان لم يتمانع ويتدافع فيكون واحد ذا عدة نفوس وقد تبين بطلانه وان تمانعت وتدافعت
بقيت كلها او بعضها معطلة ولا معطل فى الوجود وان زادت الابدان على النفوس فان تعلقت
نفس واحدة باكثر من بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد هو بعينه غيره وان لم يتعلق
فان حدثت لبعض تلك الابدان نفوس جديدة والبعض مستنسخة كان ذلك ترجيحا بلا مرجح و
ان لم يحدث لبعضها نفوس بقى بعض الابدان المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل مح واما
بطلان التالى فلانه قد يكون الكاينات اكثر من الفاسدات اذ فى يوم واحد قد يتولد من النمل
ما يزيد على اموات الانسان فى سنين شتى لا يتقاس فضلا عن اموات اهل الحس منهم فى ذلك

اليوم وقد يكون الفاسدات اكثر كما فى الوباء العام والطوفان الشامل والجيب عنه بانا لا نم ان الكاينات
اكثر من الفاسدات وانما يلزم ذلك لو كان تولد كل نمل فى يوم بانتقال نفس حريص اليه مات فى ذلك
وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات فى الوف من السنين وقد فرقت ابدانا كثيرة
الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا يلحق البقية عند الموت الاولى بل بعد موتات كثيرة
فان من فيه هيئة ردية يتعلق بعد المفارقة اعظم بدن حيوانى يناسب قوى تلك الهيئات ثم نزل على
الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن حيوانى
الهيئة التى تلى الهيئة الاولى فى القوة متدرجا فى النزول الى ان تنتفى تلك الهيئات وح يفارق عالم الكون
والفساد وتعلق باول منازل الجنان لزوال العلايق البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية
فلا نسلم ايضا ان الفاسدات قد يكون اكثر من الكاينات وانما يلزم ذلك لو جاز ان يرتقى من ابدان
ساير الحيوان الى بدن الانسان شىء من نفوسها وهو ممنوع لصعوبة انطباق العدد الكثير من ابدان حيوانات
كثيرة الاعداد قصيرة الاعمار كابدان الذباب والبق والبعوض وامثالها وساير الحشرات وامثالها
اذ باقل حرارة او برودة او ريح يموت ويحصل من كل واحد من هذه الحشرات فى ساعة الايتكون
من الانسان فى الوف من السنين لا يقال قد يحصل وباء عام وطوفان كلى يهلك كل ذى نفس فيلزم
زيادة الفاسد على الكاين ضرورة لانا نقول هذا غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوان
الشامل لجميع النواحى بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن والمتيقن وجود الوباء فى بعض نواحى الارض
دون غيرها وكذا الكلام فى الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان الفاسد من الابدان اكثر من الكاين
من الحيوان لجواز ان يكون بازائه افضل منه كاينات من الحيوانات البحرية كالحيتان ونحوها والحشرات
الارضية كالدود وامثالها ولا استبعاد فى ان يكون لكل قوم من ارباب الصناعات الدنيا وبقية المترفين
الصوامت البحرية والبرية تشبههم خلقا وعيشة كالجند من الاتراك الذى يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع
وعيشها فلا جرم بعد موت ذلك القوم تنتقل نفوسهم الى اعظم نوع من السبع ثم الى الاوسط على
المراتب الكثيرة ثم الى الاصغر فى احقاب كثيرة وازمنة متطاولة الى ان يزول عنها تلك الهيئة الردية
ثم يرتقى الى عالم الجنان كما مر واقوى العمدة فى بطلان التناسخ حجة الرد وهى ما لاحظ ان الصورة
فى كل مركب عنصرى او فلكى يقوم المادة وان المادة فيها تعين الصورة وتستدعى بل نقول ان كل

صورة سواء كانت نفسا او غير نفس وبين مادتها سواء كان بدنا او غيره نوع اتحاد لا يمكن زوال
احدهما وبقاء الاخر بما هما صورة ومادة فان نسبة المادة الى الصورة نسبة النقص الى التمام و
هذا ما برهن عليه بالبينات البرهانية والتعليمات الالهية فوجود كل مادة بما هي مادة انما هو
التي بها يخرج من القوة الى الفعل وهذية كل صورة بما هي صورة انما هي بمادتها التي هي قابلة لتشخصها
ولوازمها وعوارضها فاذا تكونت مادة من المواد تكونت معها صورتها التي يكون من سنخها واذا
فسدت فسدت صورتها لما علمت ان الصورة ليست الا تمام المادة وكمالها فوجود الشي الناقص
من حيث هو ناقص مستحيل وكذا كمال الشي بما هو كمال له اذا فسد فسد ذلك الشي نعم ربما يكون للصورة
لا بما هي صورة لشي بل باعتبار كونها ذاتا مستقلة حاصلة لذاتها وجود اخر وربما يكون للمادة
التي لا بما هي مادة لها تقوم بصورة اخرى يوجد معها وتحد بها نحوا من الاتحاد لان حقيقة المادة
حقيقة جنسية من شانها الاتحاد بمبادي فصول متخالفة هي صور نوعية فكما ان كل حصة من
الجنس اذا عدمت عدم معها الفصل المحصل لها واذا عدم الفصل عدمت تلك الحصة الجنسية
التي يتحد معها ويتقوم بها نوعا فكذلك حال كل نفس ونسبتها الى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما
في الكون والفساد فان النفس من حيث هي نفس هي بعينها صورة نوعية للبدن الذي هو بما هو بدن
مادة لنفسه اذ النفس ما دامت يكون ناقصة الجوهر ضعيفة الوجود يحتاج الى مقارنة البدن
العنصري لان وجودها كوجود الاعراض يكون في محل الا ان الاعراض لا يحتاج في كمالها الاول اليها بخلاف
النفوس والصور فانهما كما يحتاج الى المادة يحتاج المادة اليهما ايضا على الوجه الدائر دورا غير
ممتنع لاختلاف جهة الاحتياج فسد كل من النفس والبدن من حيث هما نفس وبدن اي صورة
ومادة يحصل منهما نوع طبيعي كالانسان يوجب فساد الاخر نعم لما جاز ان يكون للنفوس البشرية
نحو اخر من الوجود غير وجودها التعلقي فانعدام البدن العنصري فساده من حيث كونها صورة ونفسا لا يوجب فسادها
مطلقا ومن حيث كونها ذاتا مستقلة مباينة للبدن وقواه اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ما من نفس
انسانية الا ولها وجود استقلالي بعد بوار هذا البدن ولها بحسب ما لها من الافعال والاعمال
نوع فعلية وتحصل في الوجود وهيئات خلقية حاصلة لها بالفعل سواء كانت تلك الاخلاق و
الهيئات التي يوجب فعلية ذاتها ويحصل وجودها وصفات ملكية او شيطانية او سبعية او بهيمية

فاذا خرجت النفس الانسانية في مدة كونها العنصري وحيوتها الطبيعي ونشاتها الدنياوية من القوة
التي كانت لها في اول الفطرة وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الاخلاق والملكات منحصرة في نوع من
انواع شتى من هذه الاجناس الاربعة التي تحت كل جنس منها كل منها مشتملة على اشخاص غير محصورة في
معين فصارت صورة بلا مادة بوجود فعلية بلا قوة اصلا سواء كانت سعيدة او شقية متنعمة بلوازم
اخلاقها الشريفة واعمالها الحسنة او معذبة بنتايج اخلاقها الخبيثة واعمالها القبيحة واما الابدان
الاخروية المناسبة لاخلاق النفوس وملكاتها فهي ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها
وهيئاتها بل هي اشباح مثالية واظلال مثالية حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية بلا
مدخلية الجهات القابلية وكما يحصل من الجهة الفاعلية الصرفة والهيئات الصورية المختصة بلا مدخلية
القوى المنفعلة والحيثيات الاستعدادية فهو لا يكون مادة ولا بدنا بما هو بدن بل وجوده كوجود
الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعل منه ولا يتغير عن حاله بسببه ولا يلتفت اليه فهذه الاحكام التي زعمها
اصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها الى بدن اخر عنصري حاصلة لها بعد انتقالها اليه
منفسخة بما حققناه من صيرورة نفس في مدة حيوتها الطبيعية نوعا متحصلا بالفعل بحسب الحقيقة
فان قلت اليس للانسان نوعا واحدا والنفوس الانسانية كلها اشخاص نوع واحد قلنا نعم من حيثية
ولا من حيثية اذ للانسان بما هو مركب من مادة عنصرية ذي مزاج معتدل بشري ونفس حافظة
لذلك المزاج ومبدا الفصل وهيئة وصورة لمادة ومدبرة لتدابير الانسانية وفاعلة لاعمال
اعمال مخصوصة نوع واحد والنفوس الانسانية من حيث كونها نفوسا مندرجة تحت نوع واحد من الجهة
التي ذكرناها مع قطع النظر عن صيرورة كل منها في منتهى الامر لاجل الهيئات والملكات التي تصير
النفس مصورة بصورة خاصة مباينة للاخرى واما من جهة صيرورة النفس مصورة بصورة عظيمة او اراء
جهلية او هيئات صناعية او اخلاق سبعية او ملكات بهيمية فهي لا محالة يصير انواعا متنوعة وجنسا
متخالفة ومصورة بصور متخالفة الهيئات والاشكال في النشاة الثانية لا في هذه النشاة الدنياوية
لاستحالته كما قررنا فالنفس ما دامت يكون بالقوة يمكن لها الانتقال اي مرتبة شاءت لكان استعدادها
قبل صيرورتها بالفعل شيئا من الاشياء المتصلة واما اذا صارت مصورة بصورة فعلية واستحكمت
فعليتها ورسوخها وقوى فعلها ولم يوجد بها النفس فاستقرت على تلك المرتبة وبطل عنها استعداد

الانتقال من النقص الى الكمال والتصور من حال الى حال فان الرجوع الى الفطرة الاولى والعود الى مرتبة التراب والهيولى كما في قوله تعالى كنت ترابا مجرد تمنى امر مستحيل كما مر والمحال غير مقدور عليه وبالجملة للنفس الانسانية نشات ثلث ادراكية **النشاة الاولى** هي الحسية ومظهرها الحواس الخمس الظاهرة ويقال لها الدنيا لدنوها ولتقدمها على الاخيرتين وخيرها وشرورها معلومة لا يحتاج الى البيان و**النشاة الثانية** هي المثالية ومظهرها الحواس الباطنة ويقال لها الاخرة والعاقبة لتاخرها بالمقايسة الى الاولى ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون وينقسم الى الجنة وهي دار السعداء والجحيم هي دار الاشقياء ومبادي السعادات والشقاوات فيهما هي الاخلاق والاوصاف الفاضلة والرذيلة **والنشاة الثالثة** هي العقلية ومظهرها القوة العاقلة من الانسان اذا صارت عقلا بالفعل وهي لا يكون الا لخير محضا ونور اصرفا فالنشاة الاولى دار القوة والاستعداد والمزرعة لبذور النفوس والنيات والاخريان المثالية والعقلية كل منهما دار التمام والفعلية وتحصيل الثمرات وحصد المزروعات فما لم يكن النفس ذات قوة صرفة ساذجة من النقوش والاوصاف والملكات كما في اول كونها ومبدء فطرتها قبل ان يخرج من فطرتها الاصلية الى فعلية الاوصاف والملكات والاخلاق لم يمكن ان يكرر لها الهيولانية والقوة الساذجة بحسب فطرة ثانية وتكون اخرى حين تعلقها بمادة اخرى حيوانية لان عروض هذه الحالة الهيولانية لا يمكن الا بانخلاعها عن جملة الاوصاف والملكات وهذا مع استحالته يناقض مذهبهم من ان انتقال النفوس الى الابدان الحيوانية بواسطة ثبوت الاخلاق والملكات الردية فيها **اما الحجة الخاصة** بابطال النقل في جهة الصعود فهي ان الحيوان الصامت ان لم يكن نفسه مجردة بل جرمانية فيستحيل عليها الانتقال من بدن الى بدن لكونها جوهرا ناعتيا وان كانت مجردة فمن اين يحصل لها الكمال والترقي الى مرتبة الانسانية وليست لها من الالات والقوى الا ما هي مبادي الاثار الهيولانية والعلائق الارضية من الشهوة والانتقام الذين هما اصلان عظيمان للتجرد والاخلاد الى الاجسام كيف وشيء منهما اذا غلب على الانسان الذي هو اشرف انواع العائدات من الكائنات يقتضي ان ينحط درجته الى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك الخلق سواء كان في هذه النشاة الدنياوية لو كان النقل حقا على ما زعمه الذاهبون اليه او في النشاة الاخرى كما راه اخرون وهو الحق عند اهل الله من بطلان النقل فاذا كان مقتضى الشهوة

الغالبة والغضب الغالب شقاوة النفس الانسانية وتنزل مرتبتها الى مراتب الحيوانات العجم التي كمالها في وجود احدهاتين الصفتين فيها الاخير فيمتنع ان يكون وجود احدهاتين الصفتين منشا ارتقائها الى مرتبة الانسان واما ما قيل من ان في الحيوانات شبابا ثابتا في تمام عمرها ولا شيء من اعضائها الا وللتحلل فيه لاجل الحرارة الغريزية والغريبة الداخلة والخارجة من الهواء المحيط بها سبيل ولو يسيرا يسيرا ولا احد ان يقول فرهبة هذا الفرس ونفسه دائما في الانتقال ولها ادراكات كلية لانا قد نرى انه اذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جردت له خشبة هرب ولولا انه يجيء في ذهنه معنى كلي مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب ولما امتنع اعادة عين الضرب الماضي بل العايد مثله ادركه ليس بالمعنى الجزئي ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها الى العالم الانساني وبعدها حتى ان بعضها في غاية القرب من افق الانسان كالقردة في الافعال والطوطي في الاقوال وفي بعضها اثر من القوة العملية وفي بعضها ضرب من القوة العلمية ثم ان عجايب احوال بعض الحيوان كتكبر الاسد وحقد الجمل وعدم رياسة النحل وسماع الابل الملحنة لمشتهياته تشهد بان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان يرتقي الى الانسانية وبالجملة نراها متوجهة نحو كمال مترقية الى غاية فان كان لها ارتقاء فالى الانسان ثم الى الملك وان لم يكن ذلك غير لايق بالجود الالهي منع المستحق عن كماله **فجوابه** ان لكل نوع من الانواع الحيوانية بل النباتية ملكا هاديا وعقلا ملهما الى خصايص افعاله متصلا بها بخواص الاتصال وهو رب طلسمه ومقوم مهيته ذو عناية بافراد نوعه واختلافها في الشرف والخسة لاجل اختلاف مباديها وارباب طلسماتها في شدة النورية وضعفها وقربها من نور الانوار وبعدها منه واما على طريقة المشائين فغرابة ادراكات بعض الحيوانات وتحريكاتها انما يكون بمعاونة قوى متخيلة والهامات سماوية ويجوز ان يصدر من قوى جرمية بمناسبات مزاجية حركات نادرة كتكبر الاسد وتلذذ الابل بالنغمات وعلى تقدير ان يكون لها نفوس غير منطبعة متوجهة نحو كمال ما تكون كمالاتها الابدية وان يكون غير معلوم فان كثيرا من الناس ليس لهم في النشاة الاخرة وما لهم مع ذلك لذات وكمالات مثالية وابتهاجات ظنية هي الغاية القصوى من الكمال في حقهم اذ لا شوق لهم الى العقليات ولا نصيب لهم من الملكوت الاعلى اتماما لحق منع المستحق عما يستحقه وعن الكمال اللايق فحصر لا الكمال المطلق والخير المحض اذ ربما لم يناسبه ولم يستحقه ولا يشتاقه ثم على تسليم ان لها استعداد نحو الكمال العقلي فلا نم ان ذلك

يشتد عن اجتيازها الى الدرجة الانسانية وتخطيها اياها فان الطريق الى الله والى صقع ملكوته لا ينحصر فى واحد **تقويم تحصيلى وتكميل تمثيلى** اعلم ان النفس الانسانية حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظن اكثر الخلق حيث قرع اسماعهم انها زبدة العناصر وصفوة الطبايع وظنوا ان النفس يحصل من الجسم وانما تقوى بقوة الغذاء ويضعف بضعفه وليس الامر كما توهموا انما النفس يحصل الجسم ويوجده وهى الذاهبة به فى الجهات المختلفة وهى معه ومع قواه واعضائه تدير حيث ما دارت تذهب بحيث ما ذهبت من هبوط الى سفل او طلوع الى فوق حيث يمكن مع كثافة البدن واما الطلوع الى السماء وعالم النور والضياء وجنة هور قليا فلا يمكنها ان يرتقى الى هناك بهذه الطينة الكثيفة بل يتصور الطلوع اليها اذا تخلصت من هذه المظلمة الكثيفة كما ان الطلوع الى جنة المقربين وصقع الكروبين ومثل الافلاطون لا يتيسر لها الا اذا انفصلت عن طوق الاجرام والاشكال وامتزاج الصور والامثال ولها درجات اخرى فوق هاتين ادناها ما يتوقف على طرح الكونين ورفض العالمين والغرض من هذا الكلام ان النفس الانسانية اجل من ان يتبع البدن فى الوجود والهلاك والكون و الفساد والقوة والضعف والكمال والنقص وليس الامر على ما ظنه الجمهور من الطبيعيين والاطباء ان قطع تعلق النفس من البدن تابع لاختلال البنية وفساد مزاج البدن بل الحق ان النفس اولا ترجع عن البدن على التدريج لرجوعها الطبيعى الى عالم اخر واستقلالها قليلا قليلا الى نشأة ثانية لها الاجل حصول تجوهرها واستقلالها يسيرا يسيرا حتى اذا بلغت غايتها من التجوهر ومبلغها من الفعلية والاستقلال فى الذات ينقطع تعلقها عن البدن بالكلية وهذا هو الاجل الطبيعى القضائى دون الاجل الاخترامى الذى هو بحسب القواطع الاتفاقية القدرية فنشأ ذبول البدن بعد سن الوقوف شيئا فشيئا الى ان يهرم ثم يعرض الموت هو فطورات النفس بحسب مراتب قربها الى النشأة الثانية التى هى النشأة توحدها وانفرادها عن البدن واستقلالها فى الوجود وهذه الحالات المشاهدات للبدن من الشباب والشيب والهرم والموت تابعة لنظايرها من مراتب القوة والقدرة للنفس على النحو التعاكس فكلما حصلت للنفس قوة وفعلية حصل للبدن وهن ودثور الى ان يحيى النفس ويموت البدن وهذا الذى ذكرناه لا ينافى الشقاوة الثابتة لبعض النفوس وتعذبهم بالجحيم والنيران التى هى نتايج اخلاقهم وملكاتهم الخبيثة وتبعات افعالهم واعمالهم السيئة فاذا علمت

المقالة الاولى فى تكون المواليد الثلث

ان موت البدن انما هو تبيع استقلال النفس فى تجوهرها ووجودها ورجوعها الى نشأتها او عالمها الذى هو غير العالم العنصرى والبدن الطبيعى تيقنت وتحققت ان تعلق النفس بعد موت البدن سواء كان بالاجل الطبيعى او الاخترامى ببدن مستحيل اذ لو تعلقت لتعلقت الى نطفة حيوان او جنين بالضرورة وعلى ما اعترفوا به ايضا فيلزم على ما اصلناه من البيان الخالف من عدم التطابق التعاكسى بين مراتب استكمال النفس والبدن على الوجه المذكور ولنذكر لتوضيح هذا المقام مثلا مقربا الى الافهام فاعلم ان مثال البنية الانسانية فى هذا العالم مثال السفينة فى البحر المحكمة الآلة المتقنة الادوات بمن فيها من القوى النفسانية والجنود المسخرة بامر الله المرتبة امر هذه السفينة المصلحة حالها فان سفينة البدن لا يتيسر لها السير الى الجهات الا بهبوب رياح الارادات التى تختار صاحبها فاذا سكنت الريح وقفت السفينة عن الجريان بسم الله مجريها ومرسيها فكما انه اذا سكنت الريح التى نسبتها اليه نسبة النفس الى الجسد وقفت السفينة قبل ان يتعطل شىء من الاتها ويختل واحد من اجزائها و اركانها كذلك جسد الانسان اذا فارقته النفس لا يبقى له الحركة وان لم يعدم بعد من الته شىء ولا ذهب من اعضائه عضو الا ذهاب ريح الروح وانفصالها عنه فقط وبالبرهان حقق ان الريح ليس من جوهر السفينة ولا السفينة حاملة للريح حاملها ومحركها لا يقدر السفينة ومن عليها من الجنود وطوايف القوى المختلفة المذاهب المتعلقة بعضها او كلها من الفطرة الاسلامية الى التهور وغيره على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة يعملونها او صنعة يصنعونها كذلك الروح ليس من جوهر الجسم ولا الجسم حامل الروح ولا يقدر واحد من القوى والكيفيات المزاجية البدنية على استرجاع النفس اذا فارقت الجسم والفرق بين الاجل الطبيعى والاخترامى فى مثال السفينة هو انك اذا علمت ان السفينة اذا هلكت لا يخلو عن حالتين اما انفساخ من جهة جرمها اذ انحلال تركيبها فيدخلها الماء ويكون ذلك سببا لغرقها واستحالتها وهلاك من فيها ان غفلوا عنها ولم يتداركوا باصلاح حالها كهلاك الجسم وقواه من غلبة احد الطبايع من تهاون صاحبه وغفلته فلا يبقى النفس معه اذا فسد مزاجه وتعطل نظامه وتعوجت نسبته وضعفت التئه كما لا يبقى الريح للسفينة والريح موجودة فى هبوبها غير معدومة فى الموضع الذى كانت قبل هلاك السفينة فهلاك النفس باقية فى معادها كبقاء الريح فى افقها وعالمها بعد تلف الجسم واما القسم الثانى فيكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة لها الواردة

فيها على السفينة ماليس في وسع الملاحين ولا القدرة عليها فيضعف الالة وتكسر الاداة فان كان من
فيها عارفين بموجب التقدير الالهي اطمانت نفوسهم وسلوا الى ربهم بعضهم بعضا بالصبر وو عظ
وقلة الجزع وشوق الارتحال الى دار المعاد فاذا تم لهم العلم بهذه السياسة والعمل بموجب العقل فقد
استراحوا من الغم والهم ووصلوا الى نعيم الدايم وان كانوا غير عارفين بموجب التقدير الالهي وان كل ما
فعله الحكيم خير وصواب ولا مستمعين لحديث الانبياء والتسليم فجزاؤهم الجحيم والحرمان عن النعيم
والبعد عن الحق العليم **تتميم حدسي** واعلم ايها السالك الخبير والطالب البصير بقوة حدسك
انك قاصد بحسب الفطرة الى ربك صاعد اليه منذ يوم خلقت نطفة في الرحم وربطت بها
نفسك تنقل من حال ادون الى حال هي اكمل ومن رتبة هي انقص الى اخرى هي اعلى واشرف الى درجة
هي ادفع الى ان تلقى ربك وتشاهده ويوفيك حسابك وتبقى عنده نفسك اما فرحانة متلذذة
مسرورة مخلدة سرمدا مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا
اما محزونة منالة خاسرة متعذبة بنار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة مع الكفرة والشياطين و
الفجرة والمناقين فبئس القرين بل جميع الموجودات في السلوك الى الله وهم لا يشعرون لكن هذه
الحركة والسير الى الله تعالى في الانسان الكامل الذي يقطع اكثر النفوس الصعودي الى الله تم اظهر
كما يعرفه اهل النظر واصحاب الفكر من الذين لم يعم ابصارهم عن ادراك الاشياء وغشاوة التقليد و
المراء وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **فصل** في كيفية حصول العقل الفعال في نفوسنا اعلم
ان للعقل الفعال وجودا في نفسه ووجودا في انفسنا فان كمال النفس الانسانية وتمامها اتحادها وجوهر
العقل الفعال واتصالها به واتحادها معه فان ما لا وصول الشيء اليه بنحو من الاتحاد وضرب من الاتصال
لا يكون هو غاية لوجود ذلك الشيء وكانا قد اومانا في ذلك الى نبذ من البيان لاهل العرفان و
ان استشكل الامر على احد من جهة ان شيئا واحدا كيف يكون مبدءا فاعليا لشيء متقدما عليه و
غاية ذاتية لاحقة به بعد مراتب متصاعدة في الوجود ومتوافية في الكون فعليه ان ينظر في ما
حققناه وسلك الطريق الذي سلكناه في اسفارنا الالهية ورياضاتنا القدسية حيث عرفنا بنور البرهان
وشهود العيان ان المبدء الاعلى له الاولية والاخرية لاجل انبساط وحدته الحقة وشمول هويته
الالهية التجلي على الهويات وجاعل الانيات وتمام الوجودات وغاية الغايات لان وحدته الحقة

ليست كساير الوحدات التي يحصل بتكررها الاعداد فلا ثاني لوحدته كالامثل لوجوده بل وحدته
الصرفة سارية في الكثرات ووحدته الحقة نافذة في مراتب الموجودات جامعة لانحاء الهويات شاملة
لاطوار الانيات كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام مع كل شيء لا بمزاولة وغير كل شيء لا بمزايلة فلاجل سعة
رحمته وشمول وجوده لا يابى وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي فمنه ينشأ الموجودات في الابتداء
واليه ينتهي الانيات في الانتهاء فكل وحدات الانوار القاهرة العقلية ظلال لوحدته القيومية
لان العقول الفعالة ليست الا شئونه الالهية وتجلياته القيومية لان العقول الفعالة ليست الا
شئونه الالهية وتجلياته القيومية فوحدتها انموذج لوحدة الحق ولهذا صارت وسايط ظهور
الاشياء من المبدء الاعلى ووسايل رجوع الموجودات الى الله تعالى ثم انه لا شك ان النظر في العقل
الفعال من حيث وجوده في نفسه انما يليق بالالهيات وقد ثبت اثبات ذلك بالبرهان وليس
النظر فيه الان من حيث ذاته بل من حيث كونه كمالا للنفس وتماما لها ومن جهة تاثير النفس به وانفعالها
عنه والبرهان على وجوده في النفس ان نفس الانسان في اول حياته بالقوة في الكمال العقلي والوجود
المفارقي وان كانت بالفعل في كونها صورة وكمالا للجسم الطبيعي الالي ذي الحيوة بالقوة من جهة الافاعيل
البشرية والتدابير الانسانية ثم يصير بالفعل في تصور الحقايق وافاضة العلوم وتدوين المسايل
وترتيب السياسات العقلية والناموسية وكلما خرج من القوة الى الفعل فلا بد له من امر به
يخرج الى الفعل وهذا ايضا لا بد له من سبب يخرجه الى الفعل ان لم يكن مطهرا على الكمال العقلي
مقدسا عن شايبة القوة والنقص الهيولاني ولاستحالة الدور والتسلسل لا بد من الانتهاء الى كامل
بالفعل ذاته فعال مقدس عن النقص والزوال وهذا النحو من الوجود معلوم انه ليس بجسم من
الاجسام لان الجسم لا يكون معقولا بالفعل ولا عاقلا ابدا فلا يكون سببا لذلك بجسم والكلام في
وجود سبب يصير به النفس عقلا بالفعل والمعقول من الجسم صورة عقلية لا يحمل عليه الجسم بالحمل
الشايع الصناعي فضلا عما سواه من المعقولات التي ليست بجسم ولا هي منطبعة في جسم فلا يدخل
في مكان او وضع حتى يجاورها او يحاذيها جسم فيؤثر فيها لما تقدم ان تاثير الجسم والجسماني في
الاشياء بمشاركة الاوضاع المكانية فان القرب الوضعي في الجسم انيات بازاء القرب المعنوي
في العقل انياته في قبول الاثر والانفعال واستجلاب الفيض والافعال والاجسام كان هو الفياض

الفن الثاني في الطبيعيات

٢ على الاطلاق في كل موجود والجواد المحض على كل قابل للوجود لكن في كل نوع من انواع الكائنات
بوسط يناسبه من الملئكة المقربين وارباب الانواع الطبيعية المعتنين بامر الله تعالى بكلائة اشخاصها
وهم المسمون عند افلاطون والافلاطنيين بالمثل الالهية والامشاسبندان او لهابان يعني تكميل
النفوس الادمية هو الذي يسميها الشرع جبرئيل وروح القدس وفي ملة الفرس ربيمي
روان بخش وفي كثير من الايات القرانية بان هذه المعارف في الناس والانبياء يحصل بواسطة الملئكة
بل استكمال جميع الخلق فانما كمالاتهم والوصول الى اربابهم وحاجاتهم انما يكون بتاييد الملك
وامداده **فصل** في بعض احوال هذه الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل
الرمز العنقا محقق الوجود عند العرفاء لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في وجود البيضاني و
هو طاير قدسي مكانه جبل قاف صفيره يوقظ الراقدين في مرقد الظلمات وصوته تنبيه الغافلين
عند تذكر الايات نداءه ينتهي الى اسماع الهابطين في مهوى الجهالات المترددين كالحيارى في قرية
الظالم اهلها والهاوية الظلماني الوحشا ولكن قل من يستمع اليه لان اكثرهم عن السمع لمعزولون وعن
اياته بهم معرضون هو مع جميع الخلق وهم لا معه باماني وبامانه جاني ازان پيدا نه وكل
من به علة الاستسقاء او يكون رهين الدق يستشفي بظلاله وكذا من به علة ماليخوليا ينتفع بشمامه
صفيره بل الامراض المختلفة والعلل المعضلة بل باثاره جميعه وبا ياشه الامراض واحد من مهلكات
الامراض وهو الجهل الراسخ الممتزج بالعناد والاستكبار وله الطيران صعودا وهبوطا من غير حركة وانتقال
والذهاب والمجي من غير تجدد ولا زوال واليه القرب والبعد من دون مسافة ولا مكان ولا تغير
ولا زمان ظهرت منه الالوان في ذوات الالوان وهو مما لا لون له في نفسه ومن جهتهم لسانه يفهم
جميع السنة الطيور ويعرف كل الحقايق والاسرار مستوكره المشرق ولا يخلو عنه ذرة من المغرب الكل
به مشتغل وهو فارغ عن الكل والمكان مملو منه وهو خال عن المكان والتمكن العلوم كلها والصنايع
ماخوذه مستخرجة من صفيره والنغمات اللذيذة والالحان العجيبة والارغنونات المطربة وغيرها
مستنبطة من اصوات هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم چون نديدي شبي سليمان را
توچه داني زبان مرغان را كل من يعوذ بريش من رياشه يجوز النار آمنا من الحرق ويعبر على
الماء مصونا من الغرق نسيم الصبا من روايح انفاسه ولاجل ذلك احباء الله واهل العرفان

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

يخاطبون معه بافواههم وعشاياتهم ويكتفون عنده من ضمايرهم في خلواتهم ومناجاتهم ولذا انما كثيرة
ومن جملة اسمائه كلمة الله العليا ومن انواره يحصل الكلمات الصغرى كان من ظلاله البعيد يحصل
الكلمة السفلى قال الله تعالى وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا وكلمة الله ليست
من جنس الاصوات والحروف بل يناسب ذاته وصفاته وكيفية وساطة الملك العقلاني في استكمالنا
العلمي ان المتخيلات المحسوسة لما يحضر في خيالنا يحصل منها المعاني الكلية المجردة ولكنها في ابتداء
الصبي يكون في حكم الصور المرئية الواقعة في موضع مظلم فاذا كمل استعداد النفس اشرق نور العقل
الفعال على الصور الحاضرة في الخيال فوقع منها في صقع النفس المجردات الكلية والمثل العقلية وغيرها
كما يقع من الصور الملونات عند اشراق الشمس عليها امثلة في الابصار السليمة فالشمس مثال للعقل
الفعال وبصيرة النفس مثالها قوة الابصار والمتخيلات مثالها المحسوسات فانها محسوسة مرئية بالقوة
في الظلام والعين مبصرة بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بسبب هو اشراق الشمس فكذلك هيهنا ومهما
اشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المكتسبة في الخيال العرضي عن الذاتي والجنس
عن الفصل والحقيقة للشي عن الغريبة عنها واخذتها مجردة عن الغريب الذي ليس ذاتيا فيكون مجردا
وكليا وعقليا اذا بطلت جزئيته وضيق وجوده بحذف القيود والمخصصات والتعلقات التي هي عرضية
خارجة عن حاق كنه الشي واصل بجوهره وقوامه الذي يعبر عنه بالمثال العقلي والمبدأ الفاعلي و
المقوم الذاتي الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث يكون نسبته الى جميع الاشخاص الصادق عليها
المتحد بها نسبة واحدة وهذه الطبايع الكلية عنوانات لذوات النورية وهويات عقلية وملئكة قدسية
ومثل نورية ومظاهر اسماء الله الحسنى الكلية عند قوم من الصوفية **فصل** في السعادة الحقيقية
للنفس من جهة العقل النظري والعقل العملي والشقاوة التي بحسبهما اعلم ان النفس الانسانية اذا استعدت
بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال بمزاولة اعمال علمية وحركات فكرية مع رياضات لطيفة شوقية
وانست بالاتصال به والالف معه على الدوام انقطعت حاجته من النظر الى البدن ومقتضى الحواس ولكن
لا يزال يجاذبها ويشغلها ويمنعها عن اتمام الاتصال ودوام الوصال فاذا انحط عنه شغل البدن
ووساوس الوهم ودعابة المتخيلة بالموت وتفع الحجاب وزال المانع ودام الاتصال لان النفس باقية
والعقل الفعال باق ابدا والفيض من جهته مبذول لذاته والنفس مستعدة لقبوله بجوهرها اذا لم يكن

٢٥٣ نعم وقد زال المانع فلم الاتصال فان البدن والحواس وان احتيج اليهما في الابتداء ليحصل بواسطتها الخيالات حتى يستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة ويتفطن بها منها اذ لا يمكن لها ابتداء التفطن بالمعارف الا بواسطة الحواس وقد قيل من فقد حسا فقد علما فالحاسة نافعة في الابتداء كالشبكة للصيد والمركب للوصول الى المقصد ثم بعد حصول المطلوب للطالب يصير عين ما كان شرطا وبالا بحيث يكون الفائدة في خلاصه لكونه مانعا من التمتع بالمقصد بعد الوصول وشاغلا و قد علمت ان سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى طبعها بغير آفة وحصول كمالها من غير عائق وكمال كل قوة من نوعها وجنسها فكمال الشهوة وسعادتها هو اللذة وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة و للوهم الرجاء والتمني وللخيال تصوير المستحسنات وللنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول الى التعقلات وصيرورتها موضوعة للصور الالهية من لدن الحق الاول الى ادنى الوجود **واما سعادتها** وخاصيتها بحسب مشاركة البدن فصدور افعال سائقة الى خلق العدالة وملكتها وهي ان يتوسط النفس بين الاخلاق المتضادة البدنية فيما تشتهي ولا تشتهي وفيما يغضب ولا يغضب لئلا ينفعل عن البدن وقواه فان اذعانها للبدن وقواه من موجبات شقاوتها وبعدها عن الباري تعالى فان الارتباط الذي هو بين النفس والبدن يوجب انفعال كل منهما عن الآخر فتارة يحمل النفس على البدن فيقهره بتأييد من الله تعالى وتارة يسلم للبدن ويتقهر عنه باغواء الشيطان بواسطة تلبيس الوهم وتزيينه مشتهيات البدن على النفس فاذا تكرر تسلمها له انفعلت عنه وحدث فيها هيئة انقيادية تجعلها يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفها عن اغواء قواها وخصوصا الوهمية واذا تكرر فيها الرد واستعلاؤها عن انقياده حدثت فيها هيئة عقلية استعلائية يسهل عليها ما لم يكن يسهل من قبل وهذا الاستعلاء على البدن وعدم الانفعال عن دواعيه انما يحصل للنفس بان يفعل الافعال البدنية التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على التوسط كما ان الهيئة الاذعانية يحصل لها بوقوع الافعال منها في طرف واحد من الافراط والتفريط فكان افعال التوسط بمنزلة ترك الافعال البدنية وعدم الالتفات اليها كما ان الفاتر من الماء لا حار ولا بارد وهيئة الاستعلاء والتنزه ليست غريبة عن طبع النفس بل من طبع التجرد والتوحد عن المادة والهيئة الاذعانية هي الغريبة في المجرد من حيث هو مجرد للسعادة من المادة التي تعلق بها فسعادة طبع النفس وخاصيتها

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

الوجود الاستقلالي والتنزه عن المواد والاجرام وادراك المعارف والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه ومشاهدة الاشباح العقلية والذوات الروحانية وليس للحس بهذه العقليات اصلا فظهر انه لا يقاس هذه اللذات الى ما يناله الحس من اللذات المكدرة الجرمية الداثرة والمرغوبات الشرائية الكثيفة الزائلة وسبب خلونا عن ادراك لذة العلوم والمعارف ونحن في شغل البدن هو مثل المتعذر الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيل لذة الطعوم والحلاوات بواسطة مرض بوليموس فلو فرض كون المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها من معرفة الله وملائكته ورسله وكيفية صدور الوجود منه على احسن نظم واليق ترتيب حاضرة حين اشتغلت بها في البدن عن ان يصير مستغرقة بالبدن وعوارضه فيستوعب الهم بل كانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها وانما لا يشتد الرغبة والشوق من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق التام فان اللذيذ هو نحو وجود هذه المعلومات الخارجي وانما الحاصل عند النفس نحو وجودها الضعيف الذهني وانما ضعف وجودها لضعف ادراك النفس لها لاجل غمورها في البدن والا فهي اقوى الوجود وظاهر النورية والوضوح بحسب انفسها لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس لها بحسب المفهوم و المعنى اذا كانت مطابقة لما هي عليها في الواقع يؤدي بعد رفع غشاوة البدن الى مشاهدة المقربين ومصاحبة المقدسين التي لا سعادة فوق مشاهدتهم فان المعرفة التامة في هذه الدنيا بذر المشاهدة التامة في الآخرة فهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم فان كانت منفكة عن العلوم منزهة عن الرذائل لكون مصروفة الهم الى المتخيلات فلا يبعد ان يتخيل الصور الملذة فيصير الى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لانه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة فيتخيل ما وصف في الجنة من المحسوسات وهذه جنة المتوسطين الصالحين وتلك هي جنة الكاملين المقربين **واعلم** ان الوجود هو السعادة والشعور بالوجود سعادة ايضا لكن الوجودات متفاضلة واشرف الوجودات هو الوجود الحق الاول فادونها هو الوجود الهيولي والزمان والحركات وما يشبهها ووجود كل شيء لذيذ عنده ووجود علته الذ له او درك على كنهه فان علة الشيء مقوم ذاته وكمال هويته والوجودات لما كانت متفاوتة فالسعادات التي هي الشعورات بها متفاوتة وكانت وجود القوى العقلية اشرف من القوى

الحيوانية الشهوية والغضبية والقوى التي تخص البهائم وساير الحيوانات فسعادتها اجل ولذاتها اتم واما عدم التذاذنا الان بالسعادة العقلية مع انها حاصلة فهو اما لمرض نفساني واما لاشتغالنا بالبدن وكان لا فراذا زالت عن الحاسة السقيمة عادت الى ما لها بالطبع فكذلك مفارقة النفس للبدن اذا بطلت ورجعت الى ذاتها وذات علتها الفياضة ومعاينة جمالها يكون لها من اللذة و السعادة ما لا يمكن ان يوصف و يقاس به اللذة الحسية وذلك لان اسباب هذه اللذة اقوى واكثر والزم للذات اما اقويتها فلان الادراك العقلي يحصل لحقيقة الشئ الملايم والمدرك هو البهاء المحض والخير الصرف والجود الذي يفيض عنه كل خير وكل نظام وكل لذة وكل ما بعده من الجواهر العقلية و الملئكة الروحانية التي هي معشوقات بذواتها واما الامر الشهواني فادراكه يتعلق بالظواهر غير متوغل الى حقيقة الشئ الملايم بل انما يصل الى ظاهره وبسيطه ومدركه هو من الماكولات والملموسات و الروايح وما اشبهها واما اكثريتها فلان مدرك القوة العقلية هو الكل ومدرك الحس والمشاعر الحيوانية بعض من الكل وهي المحسوس منه والقوة الحسية ليس يلايمها جميع محسوساتها بل بعض منها ينافيها و بعض يلايمها بخلاف العقل فان كل معقول يلايمه ويكمل ذاته وذلك لان الحسيات يقع فيه التضاد والتضايف والمنافرة لقصور وجوداتها واما العقليات فهي والسعة والخيرية والتمام والملايمة واما انها الزم للذات فان الصور العقلية التي يعقلها العقل يصير ذاته بل كانت بعض تلك الصور وقيل ان يقع له الشعور بها مقومة لذاتها وكان غافلا عنها فيرى ذلك الجمال والبهاء لذاته والمدرك العقلي ايضا ذاته فوصول سبب الالتذاذ الى المستلذ العقلي اشد واوقع من ذاته وهذه اللذة شبيهة باللذة التي للمبدأ الاول بذاته وبادراك ذاته والروحانيين ومعلوم ان لذة الملئكة بادراك ذواتهم العقلية النورية فوق لذة الحمار بادراك صورة الجماع والقضيم ونحن لا نشتهي تلك اللذة بالطبع بل بالعقل ولا نحن اليها ولا نتصور من ذاتها الا باعتبار مفهومات ذهنية صادقة عليها ومفهوم الشئ ومعناه غير حقيقته وهويته ونحو وجوده فان مفهوم الحلاوة ليس حلوا الا ان البرهان والعقل يدعوان الى وجود المستلذات العقلية والمعرفة بالعقليات في الدنيا منشأ الحضور والوجدان في العقبى لما مر ان المعرفة بذر المشاهدة وذلك لان الحجاب بين العقليات والعقل ليس الا عدم التفطن بها وهو الجهل والاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الجسمية وقواها المنطبعة فان النفس انما توصل

اليها باكتساب العلم بحقايق الموجودات والقوة العقلية مستعدة بالطبع لقبول الصور المعقولة من المفارق وليس بعد المفارقة اعراض عن تلك الجهة الى جانب البدن فيكون مجرد المعرفة بالذايذ العقلي سبب الوصول اليه عند رفع المانع وهو الاستغراق بالبدن وقد انقطع بالموت بخلاف الشعور بالمحسوسات والتخيل لها فانه غير كاف للوصول اليها والاحساس بها لامكان الحجب الحسية بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة والسبب فيه ضيق وجودها وفقد بعضها عن بعض وغيبته عنه حتى ان الجسم الواحد يغيب جزء منه عن جزء اخر بل عن كله وكذا يغيب كله عن جزئه بل لا حضور لشئ منه عند شئ وكذا الجسماني القايم بالجسم من الصفات والاعراض ولهذا ليس الاجسام بما هي اجسام حيوة وادراك والاجسام الحية ليس كونها اجساما هو بعينه كونها حية انما الحيوة لها كون يطرء عليها بسبب اخر بالذات هو نفسها الحيوانية ولو كان وجود الجسم بما هو وجود الجسم حيوة لكان وجود كل جسم حيوة له وليس كذلك واما ما ليس بجسم فلا يمتنع ان يكون وجوده هو بعينه كونه بصفة الحيوة كالموجود الاول والعقول المفارقة الذوات والنفوس والحيوة ليست مما به يكون الشئ حيا فانه من المستحيل ان يصير الشئ بهذا الكون ذا هذا الكون بل حيوة الشئ حيثية كما هو طريقتنا في باب الوجود والمضاف والاين والاتصال في الصورة الجسمية والنورية في المفارقات والتقدم والتاخر في اجزاء الزمان والحاصل ان الوجود الجسماني يصحبه الغفلة والموت والهجران والفوت سواء كان هذا الوجود في طرف المدرك المشتاق او في طرف المدرك المشتاق اليه فاعلته من قلة الحضور والوجدان فيهما حتى شعورنا بذاتنا ووجودها الان حين فارقنا البدن يكون اتم واوكد وذلك لانا الان نشعر بذواتنا مع هذه العلاقة البدنية الا مخلوطا بالشعور بالبدن لنحو اتصال وارتباط بين النفس والبدن ارتباط النور بالظل والشعلة بالدخان والشخص بالعكس اذا فرض انه رأي بلية مرأته وفرض انه لم يعد صورته الا في المرأة وذلك لانا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا ويقترن به خيال اغلب من العقل فاذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة والشعور بها وبذواتنا المتحدة معها شهودا اشراقيا وكشفا حضوريا ورؤية عقلية فكان التذاذ النفس بحيوتها العقلية اتم وافضل من كل خير وسعادة وقد عرفت ان اللذيذ بالحقيقة هو الوجود وخصوصا العقلي وخصوصا للمعشوق الحقيقي والكمال المطلق الاتم الواجب وان الالتذاذ به هو افضل الالتذاذ

وافضل الواحد الذي لا اتم منه فهذه النفوس التي صارت عقولا بالفعل ستصير الى راحة لا الم بعدها فيها ووصال لا هجران معه وهذه الامور لا مدخل لها في الوهم وليس لجمهور الناس الا سماع الفاظ دالة عليها الا ان البرهان دل عليها كما دل على حقيقة الواجب الوجود واحوال الهيئة فان القدر الذي من البهجة ينال النفوس المتالهة بالمشاهدة ليس لغيرهم الا حكايته فان البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر البهجة فكذلك حالنا في اللذة التي نعرف وجودها لنا ان شاء الله ولا نتصورها مشاهدة لكنا نعلم انها اذا ما احتجنا في حيوتنا الدنيا ونرى الى ذكر الله تعالى وفرحت بذكر صفاته العليا من كيفية علمه بجميع الاشياء على وجه لا يعتريها تكثر وتجدد وقدرته على جميع المقدورات بحيث لا يلحقها تغير ولا انفعال ولا فتور ولا اعيا وكيفية عبنية صفاته لذاته وكيفية ترتب الوجود منه على اليق نظام وافضل هيئة لكانت لها مناسبة اليها تؤذن بان تنال من السعادة عند الفراغ عن البدن قدرا يعتد به وخصوصا النفس التي احكمت المسايل واتقنت العلوم والمعارف على اتم وجه وابلغه وادنى مراتب السعادة العقلية للنفوس بان يكتسب ههنا العلم بالاول تعالى ويعرف نحو وجوده وعنايته وعلمه وارادته وقدرته وساير صفاته والعقول الفعالة التي هي ملئكة الله ووسائط فيضه وجوده ويعرف النظام في العالم المبتدء عن البادي المنتهي الى الاجسام والمواد ثم الراجع اليه مرتقيا الى النبات والحيوان والانسان وهلم الى درجة العقل المستفاد المضي في المعاد ومن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزا عظيما ونال سعادة عقلية ونعمة سرمدية وخلص عن النقيصة التي في فقدها بازائها اما علمت ان السعادة العقلية من جهتي النظري والعقل العملي للانسان وعلمت ان الشرف والفضيلة والزينة والكمال والسرور والغبطة للنفس انما يحصل بسبب الجزء النظري الذي هو جهة ذاتها وحيثية هويتها واما ما يحصل لها بحسب الجزء العملي الذي هو جهة اضافتها الى البدن وتوجهها الى السفل وهو غير داخل في قوامها من حيث ذاتها بل انما يقوم به من حيث نفسيتها فليس للنفس بحسبه الا البراءة عن النقص والشين والخلاص عن العقوبة والجحيم والهلاك والعذاب الاليم والخلاص عن الرذايل وذلك لا يستلزم الشرف العقلي والسعادة الحقيقية وان لم يكن خاليا عن السعادة الوهمية والخيالية كما هو حال الصلحاء والزهاد واهل السلامة من العباد على ما سنشرحه واما الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية

العقلية فهي اما بحسب الهيئات البدنية من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية واما بحسب الجحود للحق وانكار العلوم الحقة الحكمية والعصبية باختيار بعض المذاهب والاراء مع محبة الرياسة وطلب الجاه والتشوق الى الكمال من دون الوصول اليه **اما بيان** الشقاوة القسم الاول فهو ان هذه الهيئات الانجذابية والانفعالات البدنية للنفس يمنعها عن الوصول الى السعادة في الاخرة ومع ذلك يحدث نوعا من الاذى عظيما لعدم المالوف العادية ووجود ملكة الرغبة اليها وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها وذلك لان هذه الهيئات مع انها في نفسها مولمة لجوهر النفس مضادة لحيها لكن كان اقبال النفس على البدن يشغلها عن الاحساس بقبحها ومضادتها لجوهر النفس والان اذ زال ذلك الاقبال والاشتغال يجب ان يحس بالامها ومضادتها كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد فيتاذى بتلك الهيئات الردية اشد اذى كما ان من به افة مولمة او مرض وله شغل شاغل فينفعل عنه فاذا فرغ من ذلك الحس به فهذه بعينها شقاوة عقلية ونحن بصدد اثبات الشقاوة الجسمانية من النار والجحيم والزقوم وتصلية جحيم في مقابلة السعادة الجسمانية في الفصل التالي ان شاء الله تعالى الله العزيز بتاييده وقوته ولكن لما كانت هذه الهيئات الانقيادية غريبة عن جوهر النفس كامر وكذا ما يلزمها ويتفرع عنها من الاشباح المعذبة الجهنمية فلا يبعد ان يكون مما يزول في مدة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوايق وقلتها ان شاء الله تعالى ويشبه ان يكون الشريعة اشارة الى هذا حيث روي ان المؤمن الفاسق لا يخلد في العذاب **واما القسم الثاني** من الشقاوة العقلية فهو النقص الذاتي للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب شوق النفس اليه ثم انما ولد الجهد فيه ليكتسب العقل بالفعل اكتسابا ما قصرت منه القوة الهيولانية وحصلت له فعلية الاعوجاج والصور الباطلة المخالفة للواقع او القول على العصبية والجحد فهي الداء العليا التي اعيت اطباء العقول والارواح عن علاجها اذ المحال غير مقدور وهذا الالم الكاين عنها هو بازاء اللذة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجل من كل احساس بملايم كذلك هذه اشد من كل احساس بمناف من تفريق اتصال نادي او زمهريري او ضرب وقطع وعدم تصور ذلك الالام في الدنيا بسبب ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة وكما ان العنينين لا يحسون باللذات والالام التي يحض المدركين ويستهزؤن بهم وانما يستلذون ما هو غير لذيذ

ويكرهه المدركون كل صبيان العقول وهم اهل الدنيا لا يشعرون بما ادركه العقول الذين يخلصون عن المآتم وعلايقها **فصل** في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الاخروية واعلم ان القوة العقلية التي هي محل العلوم والمعارف هي اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح والاعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى وهي بحسب فطرتها قابلة للمعارف والعلوم كلها اذ نسبتها الى الصور العلمية نسبة المراة الى المتلونات ثم المانع من انكشاف الصور العلمية لها احد امور خمسة كما ذكره بعض افاضل العلماء في مثال المراة احدها نقصان جوهرها وذاتها قبل ان يتقوى كنفس الصبي فانها لا يتجلى لها المعلومات لنقصانها وهذا بازاء نقصان جوهر المراة وذاتها كجوهر الحديد قبل ان يذوب ويشكل ويصقل والثاني خبث جوهرها وظلمة ذاتها الكدورة الشهوات والتراكم الذي حصل على وجه النفس الناطقة من كثرة المعاصي فانه يمنع صفاء القلب وجلاءه فيمنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصداء المراة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وان كانت تامة الشكل واعلم ان كل حركة او فعل وقعت من النفس حدث في ذاتها اثر منها فان كانت شهوية او غضبية صارت بحسبها عايقة من الكمال الممكن في حقها وان كانت عقلية صارت بحسبها نافعة في كمالها اللايق فكل اشتغال بامر شهوي او غضبي كنكتة سوداء في صفحة مراة النفس فاذا تكررت وتراكمت فسد بها وغيرتها عما خلقت لاجله كتراكم الغبارات الاصدية في المراة الموجبة لفساد جوهرها وزوال قابليتها لانطباع الصور فيها واليه الاشارة بما روي من قوله عليه السلام من قارف ذنبا فارقه عقل لم يعد ابدا معناه حصل في قلبه كدورة لا يزول اثره ابدا اذ غايته ان يتبعه بحسنة يمحوها فلو اتى بالحسنة لم يتقدم بالمعصية لزاد لا محالة اشراق القلب فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة لكن عاد القلب الى ما كان قبل السيئة ولم تزد بها نورا وهذا خسران ونقصان لا حيلة له الثالث ان يكون معدولا بها عن جهة الحقيقة المطلوبة فان نفوس الصلحاء المطيعين وان كانت صافية نقية عن المكر والخديعة وساير الامراض الباطنية لكنها ليس يتضح فيها جلية الحق لانها ليست تطلب الحق وليس يحاذي بمراة قلب احدهم شطر المطلوب بل ربما كان مستوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية او تهيئة اسباب الورع والنقل والموعظة للعوام وساير اسباب المعيشة والمعاشرة مع الخلق ولا يصرف فكره الى تامل الملكوت والتدبر في حضرة الربوبية والحقايق الخفية الالهية فلا ينكشف له الا ما هو متفكر فيه من دقايق آفات الاعمال وخفايا عيوب النفس ان كان متفكرا فيها او مصالح المعيشة او التفقه في

الفتاوى ان كان متفكرا فيها واذا كان تقييد الهم بالاعمال وتفصيل الطاعات مانعا عن انكشاف جلية الحق فما ظنك بمن صرف الهم الى شهوات الدنيا وعلايقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي وهذا في المثال المراة هو كونها معدولا بها عن جهة الصورة الى غيرها كما اذا كانت الصورة وراء المراة الرابع الحجاب فان المطيع القاهر لشهواته المجرد الفكر في حقيقة من الحقايق قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوبا عنه باعتقاد سبق اليه منذ الصبا على سبيل التقليد والقبول لحسن الظن يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع ان ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد وهذا ايضا حجاب عظيم به حجب اكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل اكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السموات والارض لانهم محجوبون باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم وترسخت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقايق وهذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المراة والصورة الخامس الجهل بالجهة التي منها يقع العثور على المطلوب فان طالب العلم ليس يمكنه ان يحصل العلم بالمجهول الا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه حتى اذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطريق الاعتبار والتفطن بالمعارف فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فيتجلى فيه حقيقة المطلوب لنفسه فان العلوم المطلوبة التي بها يحصل السعادة الاخروية ليست فطرية فلا تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة بل كل علم فلا يحصل الا عن علمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتاج من ازدواج الفحل والانثى ثم ان من اراد ان يستنتج رمكة لم يمكنه ذلك من حمار وبقرة بل من اصل مخصوص هو الفرس الذكر والانثى اذا وقع ازدواج مخصوص بينهما فكذلك كل علم فله اصلان مخصوصان وبينهما طريق في الازدواج يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب فان لكل شيء يمكن علمه مخصوصة ولا يمكن حصوله في ذي العلل الا من طريق عللها واصولها وكذا العلم بها فالجهل باصول المعارف وبكيفية الازدواج والترتيب هو المانع من العلم ومثاله في المراة هو الجهل بالجهة التي فيها الصورة وعدم التوجه علم محاذاتها الى تلك الجهة بل مثاله ان يريد الانسان ان يرى قفاه في المراة فانه يحتاج الى مراتين ينصب احديهما وراء القفا والاخرى في مقابلتها بحيث يبصرها ويراعي مناسبة مخصوصة بين وضع المراتين حتى ينطبع صورة القفاء في المراة المحاذية للقفا ثم ينطبع صورة هذه المراة في المراة الاخرى ثم يدرك العين صورة القفا وكذا في اقتناص العلوم طرق

عجيبة فيها اذ يرادات وتحريفات اعجب مما ذكر في المراة وعز على بسيط الارض من يهتدي الى كيفية
الحيلة فيها فهذه هي اسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقايق الامور والا فكل نفس بحسب
الفطرة صالحة لمعرفة حقايق الاشياء لانها امر رباني شريف فارق عن ساير جواهر هذا العالم بهذه
الخاصية والى هذه الخاصية اشير في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال
فابين ان يحملنها الاية وتلك الامانة التي امتاز الانسان بحملها عن السموات والارضين والجبال هي
المعرفة والتوحيد فان نفس كل انسان مستعدة لحملها في الاصل ولكن يبطها عن النهوض باعبايها
والوصول الى تحقيقها الموانع والاسباب الصادفة وما روي عن قوله صلى الله عليه واله لولا
الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السماء اشارة الى هذه القابلية لها وهذه
الاسباب التي هي الحجاب بين النفوس الانسانية وعالم ملكوتها والى اشاد بما روي انه قيل له يا
رسول الله اين الله في الارض قال في قلوب عباده المومنين وفي الخبر ايضا لا يسعني ارضي ولا
سمائي و وسعني قلب عبدي اللين الوادع والحاصل انه اذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الانسان
الذي هو نفسه الناطقة تجلى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه فيرى ذاته
في جنة عرضها السموات والارض واما جملتها فاكثر سعة من السموات والارض لانها عبارة عن عالم
الملك والشهادة وهو محدود متناه واما عالم الملكوت والحقايق العقلية وهو الاسرار الغايبة عن
مشاهدة الحواس المخصوصة بادراك البصيرة العقلية فلا نهاية لها وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت
دفعة تسمى حضرة الربوبية لان الله محيط بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى ذات الله وافعاله
ومملكته من افعاله فما يتجلى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم وهو سبب استحقاق الجنة عند اخرين
ويكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلى للانسان من الله وصفاته وافعاله وانما
مراد الطاعات واعمال الجوارح كلها تصفية النفس وتزكيتها وجلائها باصلاح الجزء العملي منها قد افلح
من زكيها وقد خاب من دسيها ونفس التزكية والتصفية ليست كالا وذينة لانها امر عدمي والاعدام
ليست من الكمالات بل المراد منها حصول انوار الايمان اعني اشراق نور المعرفة بالله وافعاله وكتبه
ورسله واليوم الاخر وهو المراد بقوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام فهو على نور
من ربه **فصل** في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين في الاخرة دون العقليين اعلم ان النفوس

المقالة الاولى في تكون المواليد الثلث

الجاهلية بجهل البسيط دون ما هو مضاد للحق ان كانت خيرة ولم يحدث فيها شوق الى المعقولات
البتة على سبيل القطع واليقين فانها اذا فرض كانت باقية لان كل نفس ناطقة غير هيولانية باقية لانها
مجردة وقد حصلت لها في البقاء الدنياوي فعلية بحسب ادراك ما للاوليات والفطريات وغيرهما فلا سبيل
للعدم اليها واما العقول الهيولانية فبقائها بعد البدن تردد فلهذا اختلف الحكماء في ذلك كالمنقول
من الاسكندر الافرودسي من تلامذة المعلم الاول القول بفسادها فاذا كانت باقية ولم يرتسخ فيها هيات
بدنية ورذايل نفسانية حتى يكون معذبة بها متاذية بتلك الهيئات المنافية للنفس المضادة لجوهرها ولا
يمكن ايضا ان يكون معطلة من الافعال والانفعالات اذ لا معطل في الوجود ولما كانت رحمة الله واسعة
والوجود خير من العدم والخلاص فوق الهلاك فلا محالة يكون لها سعادة وهمية من جنس ما يتوهم
ويبلغ اليه همته من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود وساير ما يكون لذيذا وخيرا عنده و
نقل الشيخ الرئيس عن بعض الحكماء ممن لا يجازف فيما يقول قولا ممكنا على زعم الشيخ وهو ان هولاء اذا فارقوا
البدن وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التزام النظر اليها والتعلق بها عن الاشياء
البدنية وانما الانفسهم انها نفوس بدنية لا انهم فقط ولا يعرفون غير الابدان والبدنيات امكن ان يعلقهم نوع
تشوقهم الى التعلق ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة
وهذه لها
هياة الاجساد دون الابدان الانسانية والحيوانية للعدد الذي ذكرناه ولو تعلق بها لم يكن الانفس لها
فيجوز ان يكون ذلك جرما سماويا الا ان يصير هذه الانفس انفسا لذلك الجرم او مدبرة له فان هذه لا يمكن
بل ان يستعمل ذلك الجرم لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وفي افعاله الخير وموجب السعادة وراى الجميل وتخيله فتخيل الثمرات وغيره وساير ما كان
في اعتقاده الاخيار قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والابخرة والادخنة مقاربا
لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن وانه لو جاز ان لا
يتحلل ذلك الروح مفارقا للبدن والاخلاط ويقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية وقال
واضداد هولاء من الاشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية ايضا ويتخيلون انه يكون لهم جميع ما قيل في الشرع
التي كانت من العقاب للاشرار وانما حاجتها الى البدن في هذه السعادة والشقاوة بحسب ان التخيل
والتوهم انما يكون بالتجسمانية وكل صنف من اهل السعادة والشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو

من جنسه وباتصاله بما هو من جنسه بعده فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة ويتصل كل واحد
ذاته وذات ما يتصل به ويكون اتصال بعضها ببعض لا على سبيل اتصال الاجسام فيضيق عليهما الامكنة
بالازدحام لكن على سبيل اتصال المعقول بمعقول فيزداد فسحة بالازدحام هذا غاية ما وصل اليه افكار
العلماء بعقولهم الفكرية في جنة السعداء وجحيم الاشقياء على الوجه الجسماني وقد علمت مما ذكرنا قصور
هذا الكلام وانحطاطه عن درجة التحقيق ولنشر الى سبيل درك الحقيقة ومسلك الاهتداء في هذا
الباب ليكون دستور الكشف الغوامض الشرعية وايضاح المطالب الدينية للطلاب فاستمع لما يتلى
عليك في هذا الكتاب مستمدا بقوة العزيز الوهاب

المقالة الثانية في المعاد الجسماني

وفيه فصول

فصل في تفصيل الاقوال في المعاد

ان الاوهام العامية وهم من يذهب الى استحالة حشر النفوس والاجساد وامتناع ان يتحقق في شيء منهما المعاد وهم الملاحدة والدهرية وجماعة
من الطبيعيين والاطباء الذين لا اعتماد عليهم في الملة والشريعة ولا اعتداد بهم في العقل والحكمة
زعما منهم ان الانسان ليس الا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى
والاعراض وان جميعها يفنى بالموت وينعدم بزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة فالانسان
كسائر الحيوان والنبات اذا مات فات وسعادته وشقاوته منحصرة فيما له بحسب اللذات والالام الحسية
الدنياوية وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الملة النبوية والمنقول عن جالينوس
في امر المعاد هو التوقف بناء على تردده في امر النفس انها هل هي المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام هي
جوهر مجردة باق بعد الموت ليكون لها المعاد ثم المتشبثين باذيال العلماء من ضم الى هذا ان المعدوم
لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وامتنع الحشر والمتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع اعادة
المعدوم تارة وباخرى بمنع فناء الانسان بفناء هيكله فقالوا اما حاصله ان للانسان اجزاء باقية
متجزية او غير متجزية ثم حملوا الايات والنصوص الواردة في بيان الحشر على ان المراد جميع الاجزاء
المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الانسان والحاصل انهم التزموا احد الامرين المستبعدين عن العقل
بل النقل ولا يلزم على احد التزام شيء منهما بل الظاهر ان الايات واردة لبيان امكان عود بدن
الانسان باجزائه وهو الذي نحن بصدد اثباته من ذي قبل ان شاء الله على ان المعاد في الاخرة
هو الذي كان مصدرا للافعال مكلفا بالتكليف العقلية والشرعية ثم لا يخفى على احد ان عرق

الشبهة لا ينقطع عن انظار اوهام الجاهدين للقيامة لانقطاع اصلها وهو ان الانسان بموته يفنى و
يبطل ولا يبقى وقد عرفت بطلانه مستقصى وقد اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة ذلك المعاد
لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء واهل الحديث الى انه جسماني فقط بناء على
ان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد والدهن في الزيتونة و
ذهب جمهور الفلاسفة واتباع المشائين الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه
فلا يعاد والنفس جوهر باق لا سبيل اليه الفناء فيعود الى عالم المجردات لقطع التعلقات بالموت الطبيعي
وذهب كثير من اكابر الحكماء ومشائخ العرفاء وجماعة من المتكلمين كحجة الاسلام الغزالي والكعبي والحليمي
والراغب الاصفهاني والقاضي ابو زيد الدبوسي وكثير من علماء الامامية واشياخنا الاثني عشرية
كالشيخين المفيد وابي جعفر والسيد المرتضى والعلامة الطوسي وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين
الى القول بالمعادين الجسماني والروحاني جميعا ذهابا الى ان النفس مجردة يعود الى البدن وبه يقول
جمهور النصارى والتناسخية الا ان الفرق ان محققي المسلمين ومن يحذو حذوهم يقولون بحدوث
الارواح وردها الى البدن لا في هذا العالم بل في الاخرة والتناسخية بقدمها وردها الى البدن
في هذا العالم وينكرون الاخرة والجنة والنار الجسمانيين كما سبق ثم ان هؤلاء القائلين بالمعادين
جميعا اختلفت كلماتهم في ان المعاد من جانب البدن اهو هذا البدن بعينه او مثله وكل من العينية
والمثلية اهي يكون باعتبار كل واحد من الاعضاء والاشكال والهيئات والتخاطيط ام لا والظاهر ان هذا
الاخير لم يشترط احد بل كثير من الاسلاميين مال كلامهم الى ان بدن المعاد غير البدن الاول بحسب
التشخص واستدلوا على ذلك بما دل عليه بعض الاحاديث المروية من كون اهل الجنة جردا مردا و
كون ضرس الكافر مثل جبل احد وكذا بقوله تعالى كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا وقوله
تعالى أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ فان قيل فعلى هذا يكون المثاب
والمعاقب باللذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قالوا العبرة في ذلك بالادراك
وانما هو للروح ولو بواسطة الالات وهو باق بعينه ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه
هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء والالات ولا يقال لمن جنى في الشباب
فعوقب في المشيب انه عقاب لغير الجاني تبصرة الحق ان المعاد في المعاد هو بعينه بدن الانسان

الشخص الذی مات بعینها الاشارة بحیث لو راه احد یقول انه بعینه فلان الذی کان فی الدنیا و
من انکر هذا فقد انکر الشریعة ومن انکر الشریعة کافر عقلا وشرعا ومن اقر بعود مثل البدن
الاول باجزاء اخر فقد انکر المعاد حقیقة ولزمه انکار شیء کثیر من النصوص القرانیة **هذا تحریر**
المذاهب والاراء واحتج المنکرون للمعاد بامتناع اعادة المعدوم کما مر وبانه لو اکل انسان
انسانا فالاجزاء الماکولة ان اعیدت فی بدن الاکل لم یکن الانسان الماکول معادا وان اعیدت فی بدن
الماکول لم یکن الاکل معادا ولزم ان یکون اجزاء بعینها منعمة ومعذبة اذا اکل مؤمن کافرا واجیب فی
کتب الکلام عن الاول اما بمنع الاستحالة فی اعادة المعدوم او بمنع توقف المعاد علیها وعن الثانی بان
المعاد هو الاجزاء التی منها ابتدأ الخلق والله تعالی یحفظها ولا یجعلها اجزاء لبدن الاخر وان المناط
فی امر المعاد اثباتا ونفیا مشاجرات وما اورده المتکلمون من الکلام لا یفی بالالزام والافحام فالاولی
لمن اقتصر فی تحقیق الحقایق الدینیة علی مجرد البحث والجدل من غیر ان یسلک طریق القدس فی الریاضة
العلمیة والعملیة ان یستفسر من هؤلاء المنکرین المعاندین الذین اتخذوا الاصرار فی الانکار انهم هل
یدعون الامتناع او یمنعون الامکان والجواز فعلی الاول یقال لهم ان علیکم البینة واثبات ما ادعیتم
وما لکم فیما قلتم به من هذا خبر ولا عین ولا اثر ولیس فیه الا عناد واستبعاد وعلی الثانی یقال
کل ما ازیل ظاهره عن الاحالة والامتناع قام التنزیل الالهی والاخبار النبویة الصادرة من قائل
مقدس عن الغلط والخطا مقام البراهین الهندسیة فی المعانی الریاضیة والدعاوی الجسمانیة
ومقام الشواهد الیقینیة فی المعاد الطبیعة **بحث وتحقیق** ان من المباحثین من حصل
وجه الاعادة البدنیة بما حاصله ان الشخص انما یتشخص ویتخصص بخصوصیة اجزائه مادة وصورة
روحا وبدنا ولیس خصوص التالیف وتشخصه معتبرا فی التشخص بل المعتبر اشخاص الاجزاء بتالیف
نوعی لا شخصی باقیا بعینه ثم اذا بطل التالیف وانحل الترکیب المعتبر لم یبق الشخص الاول لزوال
الاجزاء فانها باقیة باشخاصها واعیانها بل لزوال النظم والتالیف المعتبر بینها نوعا ثم اذا حصل مرة
اخری من نوع التالیف المعتبر بین الاجزاء الباقیة بعینها عاد الشخص الاول وکان هو الاول بعینه هذا
کلامه ویقرب منه ما ذکره بعض اجلة المتاخرین حیث قال قد ذهب بعض المتکلمین الی جواز اعادة
المعدوم وذهب الحکماء وبعض المتکلمین الی امتناعها وهؤلاء وان کانوا مسلمین معترفین بالمعاد

الجسمانی ینکرون اعادة المعدوم بعینه فانهم لا یقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ثم قال ذکرت فی حواشی التجرید ان هذا بناء علی نفی الجزء الصوری للاجسام وحصر اجزائه
فی الجواهر المفردة کما هو مذهب المتکلمین وکذا علی مذهب المصنف حیث قال الجسم هو الصورة
الاتصالیة وانها یبقی بعینها حال الانفصال ولو اثبت الجزء الصوری فی الاجسام قیل یکفی فی المعاد
الجسمانی کون الاجزاء المادیة هی بعینها ولا یقدح فیه تبدل الجزء الصوری بعد ان کان اقرب
الصور الی الصورة الزائلة فان قیل فیکون تناسخا قیل الممتنع عندنا هو انتقال النفس الی بدن مغایر
له بحسب المادة لا الی بدن متالف من عین مادة هذا البدن وصورة هی اقرب الصور الی الصورة
الزائلة فان سمیت ذلک تناسخا فلا بد من البرهان علی امتناعه فان النزاع انما هو فی المعنی لا فی الالفاظ
انتهی قوله اقول کلام هذین الفاضلین فی غایة السخافة والرخاوة مع انه اقرب الی الصواب من کلام
غیرهما من اهل الکلام فی هذا الباب وذلک لوجوه الاول انه یبتنی علی ان تشخص زید مثلا لم ینعدم
منه بالموت الا نسب فی اضافات بین اجزائه ونظم ترتیب بین اعضائه فیلزم ان یکون الحیوة من مقولة
الاضافة وهو ظاهر الفساد والثانی ان کون اجزاء زید منحصرة فی الجواهر الفردة لا یلزم ان یکون
تلک الجواهر اذا رکبت یکون زیدا ترکیبا وترتیبا مطلقا علی ای وجه کان او علی نظم مخصوص والا
لزم علی الاول انها لو رکبت کرة مصمتة کانت هذه الکرة زیدا وعلی الثانی ان یکون زید المیت فی
بعض الاحیان حیا اذا وقعت اجزاؤه علی هذا النظم مع کونه میتا کما فرض سواء کان هذا الترکیب جزء
منه او شرطا خارجا عنه والمحقق الطوسی لم یذهب الا غیره من العقلاء القائلین بنفی الهیولی ان الجسم
المعین الذی هو فرد الجسم المطلق بالمعنی الذی هو جنس لا بالمعنی الذی هو مادة لا ینعدم بالتفریق انما
الذی لا ینعدم عندهم هو الجسم بالمعنی المادة وهو الذی یکون مستمر الوجود فی مراتب الاتصالات
والانفصالات اما هو الجسم بمعنی الجنس الذی لا وجود له الا بصورة مقومة له محصلة لطبیعته الجنسیة
من بین الانواع وقد اتفق الجمهور من الحکماء واتباعهم علی ان الجسم بما هو جسم مطلق مما لا وجود له
فی الاعیان وانسانیة الانسان لا یمکن ان یکون بمجرد الجسمیة والا لکان کل جسم انسانا وکذا زیدیة
زید لیس بمجرد اجزاء مادیة کیف کانت والا لکان کل اجزاء متفرقة زیدا سواء ارید بزید مجرد بدنه
او المجموع من النفس والبدن وکیف یصح لعاقل ان یذهب الی ان جسما مخصوصا کهذا الفرس اذا قسم

اقسا ما دفرقت الجزاء كانت بعينها باقيا حال التفرق فضلا عن مثل المحقق الطوسي مع بولعند في الحكمة والكلام والثالث ان مفسدة التناسخ بحسب المعنى على ما ذكره واردة بلا مرية كما بينا سابقا فان المفسدة وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين بناء على استعداد القابل وجود المبدأ الفاعل و علم تخصص الاجزاء المتفرقة من بين ساير الاجزاء والاجسام في ليا فتركونها بدنا لتلك النفس مما لا شبهة في لزومها وورودها بل هو بما يسوغ ويصح لقايل ان يقول ان كثيرا من المواد التي لها نوع خاص وكيفية قريبة من المزاج الانساني اولى واليق من تلك الاجزاء بان يكون مورد تعلق النفس وكل من رجع الى وجدانه يعلم يقينا ان لا شوق ولا التفات للنفس بجسم من الاجسام او اجزاء متفرقة من بين غيرها ولا يجوز ان يتعلق بجسم من بين ساير الاجسام او اجزاء مخصوصة من بين ساير الاجزاء التي هي اشتركت معها في الهيئات والصفات من بين غيرها الا بان يكون لها كيفية محسوسة او هيئة خاصة واي تعلق وشوق يكون للنفس باجزاء مبثوثة في الهواء او مغمورة في الارض او متصلة بالهواء بحيث لا يتميز عند الحس غيرها من الاجزاء او النفس وان كانت متميزة عن غيرها في نفس الامر وفي علم الله تعالى لكن هذا لا يكفي لرجحان تعلق النفس بها وليس ايضا عند انحلال التركيب وفساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون بقاء البدن المتخصص في الذكر مخصصا لتعلق النفس به ثانيا وبعد تسليم وجود الذكر يكون الذكر مخصصا لتعلق هذه النفس بهذا البدن المعادي دون ساير الابدان لا لتعلق هذه النفس دون نفس اخرى به والذي ينفع في الجواب عن لزوم مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الاول اذ الكلام في كون مادة بدنية حادثة مستدعيا لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد وهو آت بعينه هاهنا كما في باب التناسخ على ما سبق من غير تفاوت فان الاجزاء المتفرقة ليس لها تخصص وامتياز بل لا يصدق عليها انها هي التي كانت بدن زيد او اجزاء بدنه الا بضرب من التجوز فان بدنية زيد وكذا جزئيته من الامور الاضافية التي لا يتحقق الا مع وجود زيد وقد عدم وكان زيدا عدم بالموت فهكذا يده من حيث هي يد له وكذا رجله وراسه وساير اعضائه مع انها لم يتفرق بعد فلم يبق رابطة بين البدن الذي كان موجودا والذي سيوجد من جانب الاجزاء المادية اصلا فما يصير في دفع مفسدة التناسخ الى ما ذكرنا سابقا مما تفردنا ببيانه وحصله الله فقط من الحكمة المتعالية والمعرفة كساير الحق الحمد لله بها بفضل

فيضه واحسانه ومزيد لطفه وامتنانه وهي الزواهر من الفرايد التي يعرف نوديتها وشرفها من بين كلمات اصحاب الانظار وكلا لوا اليواقيت والدرر من بين ساير الاحجار والفوايد من القواعد التي يحكم بصحتها كل من سلك سبيل الله وكوشف بالانوار وشهد عالم الاسرار واكثرها في تحقيق المعارف الشرعية الاصولية وتعيين المقاصد الدينية الالهية من احوال المبدأ والمعاد وكيفية مطابقة الاحكام الشرعية للقواعد العقلية منها اثبات المعاد الجسماني كما سينكشف عليك وضوحه وسطوعه على الوجه الذي يطابق ظواهر الكتاب والسنة واتفق عليه اراء الصالحين السابقين من الامة من غير تاويل فيه كما فعله اهل التدقيق من المتاخرين الذين ارادوا ان يجمعوا بين المنقول وما حسبوه من المعقول من غير رياضة حكمية وسلوك قدسي فخرجوا كما تراهم من المعقول والمنقول **فصل** في اظهار شيء من خبايا هذا المطلب المحجوب بالتحقيق واخراج علق نفيس من هذا البحر العميق مما يناسب اهل البحث والنظر بشرط سلامة الفطرة عن الامراض الدنياوية وخلوص النية عن الدواعي الهيولانية لا مع الرعونة وحب الجاه والاغترار بما يغيهم من ظواهر الآثار والاعجاب بقليل معرفة يحجب النفس عن التعلم والاستبصار فانه قلما ينتفع احد من المشغوفين بالتقليد والمجمودين على الصور الجسمانية بهذه الكلمات التي مبناها على خلوص النيات وصفاء الطويات عن الاعراض الانفعالية الهيولانية من الشهوات والاهواء ومتابعة النفس والاراء مع ان اكثر احوال المعاد كاحوال المبدأ اسرار على العقول الانسانية وان كانوا من الاذكياء ما لم يقيموا على الرياضات وترك الاشتهار وطلب الجمعية وفقد الجاه وتقرب السلطان كما تراه من علماء هذه الزمان وكما ان مدركات الاوهام اسرار على القوى الحسية كذلك مدركات العقول اسرار على الاوهام و مدركات النظار بدقة انظارهم وافكارهم اسرار على اوايل العقول فهكذا اكثر ما هو حالة وعيان عند طور اخر من العقول الاخروية اسرار على العقول الدنياوية والعلماء البحثية ولهذا المعنى يومي به ما قال النبي اذا ذكر القدر فامسكوا وذلك لان القدر سر على طور اهل البحث ونظرهم البحثي وكلام المتكلمين فلا يتصوروا ان يحيط به احد ما دام كونه متعلق القلب بالدنيا ولم يتخلص عن اسرار الوهم ونفلطه ومن جملة هذه الاشياء التي لا يمكن ان يصل الى معرفتها الانسان بفطانة البشرية وبصيرة الجولانية بل ادراكه يحتاج الى ولادة ثانية وفطرة مستانفة وطور اخر من العقل هي امور القيمة واحوال الاخرة لانه يستحيل جواب السايل عنه على وجهه ما دام السايل مشتغل القلب بالدنيا مسجور البحر الطبيعة وقول الكفار متى هذا

الوعد سؤال مما يستحيل الجواب عنه على وجه وجهه فان امر الساعة اذا كان كلمح البصر او هو اقرب و كان هي سؤال عن الزمان فاستحال الجواب عنه وهو كقول الاكمه اذا وصفنا له المبصرات المتلونة فقال كيف نذوق او نشم هذه الالوان التي وصفتموها والجواب الحق من ذلك ان علم المبصرات عند القوة الباصرة فهكذا الجواب الحق مع الكفار اذا قالوا متى هذا الوعد ان كنتم صادقين ان يقال لهم ان العلم بذلك يكون عند الله فمن رجع الى الله عز وجل وحشر وكان عنده فلا بد ان يعرف حقيقة الساعة بالضرورة لانه عنده وعنده علم الساعة فاذن ثبت وتحقق ما روى في الخبر انه لا يقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله الله فان من كان بعد على وجه الارض لم يحشر بعد الى الله تعالى فعلم ما ذكرنا ان اكثر احوال الاخرة اسرار غيبية يجب الايمان بها تقليدا لمن لم يكن له قدم راسخ في المعارف الالهية والاسرار القيومية ولا يمكنه ان يتجاوز عن استجلاء نظر الخلق وحب الرياسة والاستيلاء على مارب الدنيا والشهرة عند الناس لكن اكثر من رزق فطنة زكية يقوى بها على المباحثة والاستدلال لا يكتفي بالتقليد الذي يحصل به نوع من النجاة عن الضلال والاضلال والوبال في المال بل يتشرف على شيء فوقه ويكثر تعبه في طلبه اناء الليل واطراف النهار ويصرف عمره في تزايد النظر في المؤلفات وتكرير التامل فيها فاذا مثله اذا اشتاق الى ان يتمم المطالب العلمية بالبرهان اليقيني بعد ان عاد النظر في كتب القوم واستفاد كثيرا من فوايدهم وخصوصا ما وجدنا في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي في طريقة المشائين وكتب الشيخ الالهي صاحب الاشراق فان يرجع الى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتالهين من الحكماء والمليين من العرفاء فان ما تيسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا اليه بفضله وجوده من خلاصة اسرار المبدأ والمعاد مما لست اظن ان قد وصل اليه احد ممن اعرفه من شيعة المشائين ومتاخريهم دون ائمتهم ومتقدميهم كارسطو ومن سبقه ولا ازعم ان كان يقدر على اثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم وظني ان هذه المزية انما حصلت لهذا العبد المرحوم من الله المرحوم عن الواهب العظيم والجواد الرحيم لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة اعراضه عن الجهلة والارذال وقلة شفقة الناس في حقه وعدم التفاتهم الى جانبه حتى انه كان في الدنيا مدة مديدة كميتا جزئيا ما كان له عند الناس ربتة الاحياء في معاهد طلبة العلم ولا عند حكامهم الذين اكثرهم اشقى من الجهال قدرا واقل من تلاميذهم وذلك لعدم معرفتهم

بطريق التحصيل الا من جهة القال والقيل وقلة شعورهم بالكمال والتكميل الا من جهة الاباطيل الى ان تداركني الرحمة الازلية ولحقني الاضواء الاحدية والالطاف القيومية فاسترحت نفسي من قراءتهم وانكارهم وخلصت من اضرارهم واسرارهم فاطلعني الله على اسرار وودموز لم اكن اطلع عليها الى ذلك الزمان وانكشف لي حقايق لم يكن منكشفة هذا الانكشاف من الحجة والبرهان من المسائل الربوبية والمعارف الالهية وتحقيق النفس الانسانية التي هي سلم المعارف ومرقاة العلوم وغيرها من الاحوال المبدأ واسرار المعاد وخصوصا هذه المسئلة التي نحن بصدد بيانها ونطق وجريح له البحث والبرهان دون ما انكشف للضمير بقوة الايمان اذ ليس يحتمله الاذهان ولا يفي به العبارة والبيان ولنمهد لبيانه اصولا

الاصل الاول

ان تحصل كل ماهية تركيبية نوعية انما يكون بفصله الاخير وباقي فصوله البعيدة واجناسه انما هي شرائط واسباب خارجة لوجود ذلك النوع وانما دخولها في الحد بما هو حد له دون المحدود ولان الحد هو مجموع مفهومات عقلية صادقة على نفس ذات الشيء والمحدود هو نحو وجوده وحقيقته كما قررنا في المبحث المهية من الاسفار الاربعة وكثيرا ما يكون في الحد تركيب وزيادة لا يكون هو في المحدود كما ذكر في كتاب الشفاء ومثل بالقوس فانها يدخل في حدها الدايرة لا في ذاتها وان كان الحد عين المحدود بحسب الذات وكذا كل مركب طبيعي يكون له صورة طبيعية انما يكون محصله وجوده بنفس صورته المنوعة والمادة انما يحتاج اليها لاجل قصور الوجود عن الاستقلال والتفرد عن العوارض اللاحقة التي ذواتها يوجب عدم الشيء الطبيعي وتلك العوارض هي المسماة بالمشخصة حتى انه لو امكن وجود صورة الشيء مجردة عن مادته لكان هي بعينها ذلك الشيء بلا نقصان وصور بسايط العناصر وان كانت عند حدوث الصورة الجمادية تارة والنباتية او الحيوانية موجودة غير منخلعة كما توهم بعضهم في قريب زمان الشيخ على ما حكاه في القانون وتابعهم السيد السند الشيرازي ولا يكذبه الوجود كما يشاهد بالقرع والانبيق لكن غير داخلة عندنا في قوام تجوهر شيء من المواليد الثلثة وبالجملة كل حقيقة نوعية فانما هي تلك الحقيقة بعينها بصورتها الاتحادية فان مادة الشيء هي قوته ومحل حقيقته لا بها فالشيء شيء بصورته لا بمادته وفي هذا تصريحات وتلويحات في الكتب المعتبرة من الشفاء والنجاة والتحصيل والتلويحات وغيرها ونقلها يؤدي الى الاسهاب وكون الشيء ذا مادة انما هو لنقص جوهره وضعف وجوده كالطفل المحتاج الى المهد في وجوده والمهد غير داخل في قوام وجود الطفل فكذا المادة

فان مادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة اذ نسبتها الى الصورة نسبة النقص الى التمام والضعف
الى القوة وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثار الصورة ولوازمها وانفعالاتها
الغير المنفكة عنها من الكم والكيف والاين وغيرها وقد يحصل من مادة واحدة صورتان احديهما ترياق
نافع والاخرى سم نافع فقد علم ان المادة لا حقيقة لها الا قوة الحقيقة وقوة الحقيقة ليست حقيقة
فالعالم عالم بصورته لا بمادته والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشبه والانسان انسان بنفسه
المدبرة لا ببدنه **الاصل الثاني** انا قد حققنا في شرحنا للهداية الاثيرية ان الموضوع للحركة
الكمية في النمو والذبول هو الشخص الانسانى المتقوم من نفس متعينة واحدة مع مادة مبهمة متبدلة لها
كميتها وما وقع تلك الحركة فيه هو خصوصيات المقادير والكميات وذلك لان المعتبر في تشخص الانسان هو
وحدة نفسه الباقية عند تبدل اعضائه من الطفولية الى الشباب والشيب فما دامت النفس باقية يكون الانسان
باقيا وان تبدلت الاعضاء جميعا وكما ان تشخص الانسان بنفسه التي هي صورة ذاته فكذلك تشخص بدنه
ايضا وتشخصات اعضائه بالنفس السارية قواها فيها فاليد والرجل وسائر الاعضاء ما دامت يسري
فيها قوة نفس متعينة يكون يدا ورجلا واعضاءها وان تبدلت عليها الخصوصيات من المواد فلا فرق
بين الاعضاء التي يتصرف فيها في اليقظة وبين الاعضاء التي يتصرف فيها في النوم وكذا لا فرق بين
البدن والاعضاء التي يكون لها في الدنيا والتي لها في الآخرة في كونها واحدة شخصية بوحدة النفس
وشخصيتها وان تبدلت خصوصيتها بوجه ما لم تتبدل انتسابها الى نفس واحدة لان تشخص الاعضاء
بتشخص النفس اولا ترى ان النبي صلى الله عليه وآله شخص واحد بلا تعدد ومع هذا كل من يراه
في المنام فقد يرى شخصه وذلك لان الشيطان لا يتمثل به وربما وقع ان يراه في ليلة واحدة في بلد واحد
الف رجل وامرأة مع ان جسده العنصري مدفون في روضة المدينة لم يتزلزل من موضعه وذلك لان حقيقته
المقدسة ليست الا نفسه الشريفة مع اي بدن كان فكل من رأى نفسه المقدسة مع مثل كان فقد رآه
لان العبرة في تعين الشيء وتشخصه بصورته مع اية مادة كانت عظيمة او صغيرة وعلى اي شكل وقع في الحديث
ان اهل الجنة جرد مرد وان ضرس الكافر مثل جبل احد وظاهر ان عظم جثته يكون على نسبة هذه
فيكون بدن المؤمن في الدنيا والآخرة امرا واحدا بالشخص وان كان في الدنيا قبيح المنظر كثير الشعر في
الوجه وسائر الجسد وفي الآخرة حسن الوجه اجرد وامرد وهو ان التشخص انما يكون بالنفس الناطقة

وهي حقيقة الانسان وهويته وتشخصه وهي باقية بعينها ومع بقائها يكون الشخص باقيا والوحدة الشخصية
وقوله تعالى في حق الكفار المعذبين بالنار وكلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها مؤيد لما ذكرنا والبدن
بمنزلة الآلة المطلقة والمادة المطلقة للانسان والآلة من حيث هي آلة انما يتعين بذي الآلة وكذا
المادة وجودها بحسب نفسها يكون في غاية الابهام وانما يتعين بالصورة حتى انه لو فرض ان يتبدل المادة
بمادة اخرى مفارقتها في ذاتها مع وحدة الصورة وبقائها يكون المادة في الحالين شخصا واحدا لاتصالها
في الصورة واتحادها معها فان قوة الشيء بما هي قوة لشيء لم يباينه بل هي موجودة بوجوده
واحدة بوحدته باقية ببقائه ولا يعتبر فيها باعتبار كونها قوة ومادة للشيء تحصل وتعين في ذاتها
ان يتخصص بحسب نفسها ولهذا يكون شخصية زيد وتعينه باقيا مستمرا في اول الصبا الى آخر شيخوخته مع
جسمية مما تبدلت وتجددت بحسب الاستحالات والامراض وكذا جسمية كل عضو من اعضائه وكما ان زيدا
بما هو زيد اي مجموع النفس والجسم بالمعنى الذي يكون جنسا لا مادة موجود شخصي مستمر فكذا جسميته
وبدنه ايضا من حيث كونه بدنا له ومضافا اليه موجود واحد مستمر وان تبدلت ذاته لا بحسب نسبته
الى نفس زيد لما علمت ان تشخص المادة بما هي مادة والبدن بما هو بدن انما هو بالصورة والنفس و
كذا تشخص اجزاء المادة واعضاء البدن بما هي اجزاء واعضاء يكون بالصورة والنفس فاتقن هذا حق تفطنك
في كثير من مواضع منها الاثبات الحركة الكمية ومنها اثبات الحشر الجسماني واحياء عظام الموتى وهي رميم ومنها كون
شخص من الانسان حين تجرد نفسه عن المواد والاجرام وحين تعلقها بها واحدا شخصيا مستمرا لا ينافي وحدة
الشخصية المستمرة كونه مفردا تارة ومركبا اخرى تارة وزوجا اخرى **الاصل الثالث** ان
تشخص كل شيء عبارة عن نحو وجوده الخاص به مجردا كان او ماديا كما حققه المحققون ويستفاد من مؤلفات الحكماء
وصرح به المعلم الثاني وغيره من العظماء وما اشتهر من كون العوارض المادية مشخصات انما هو بمعنى آخر
وهو ان كل شخص مادي يلزمه مادام وجوده في مادته كمية ما وكيفية ما ووضع ما واين ما وزمان ما
كل منها من حد خاص الى حد خاص لو تجاوز شيء من تلك الاعراض وخرج عن الحد المخصوص له
انعدم ذلك الشخص وذلك لاحتياجه في نحو وجوده المادي الى تلك الاعراض على الوجه المذكور فتلك
الاعراض التي من لوازم وجوده وعلامات تشخصية يقال لها الاعراض المشخصة بهذا المعنى وليس لاحد
ان لا يتصور بقاء الشخص بدون تلك الاعراض بل يمكن تصور ذلك بوجه ما اذا فرض ان يتقوى

بوجوده بحيث يستغني بعلته الفياضة عن المقارنات الحسية والاعراض الجسمية كما في النفوس الانسانية
عند تجردها واستقلالها فانها قد تخصص حدوث كل من احاد النفوس المتفقة في النوع بعوارض
مادية وهيئة بدنية ثم يبقى استقلالها في الوجود وتقويها بكمالها العلمي والعملي وتوجهها الى عالم القدس
واتصالها بباريها انخلعت عنها تلك الهيئات البدنية البتة بل النفس في حيوتها الدنياوية وتعلقها
بالبدن ربما يقع لها خلصات الهيئة يكاد تترك عالم الاجسام بهيئاتها وعوارضها جملة مع بقائها
شخصا **الاصل الرابع** ان الوحدة الشخصية في كل شيء ليست على وتيرة واحدة ودرجة
واحدة فان الوحدة الشخصية في الجوهر المجردة حكمها غير الوحدة الشخصية في الجواهر المادية فان في
الجسم الواحد الشخصي يستحيل ان يجتمع اوصاف متضادة واعراض متقابلة من السواد والبياض والسعادة
والشقاوة واللذة والالم والعلو والسفل والدنيا والاخرة وذلك لضيق حوصلة ذاته وقصر دائرة
الوجودي عن الجمع بين الامور المتخالفة بخلاف وجود النطقي من الانسان فانها مع وحدتها الشخصية
جامعة للتجسم والتجرد وحاصرة للسعادة والشقاوة فانها قد يكون في وقت واحد في اعلى عليين وذلك
عند تصور امر قدسي وقد يكون في اسفل سافلين وذلك عند تصور امر شهوي وقد يكون ملكا مقربا
باعتبار وشيطانا مريدا باعتبار وذلك لان ادراك كل شيء هو بان ينال حقيقة ذلك الشيء المدرك
بما هو مدرك بل بالاتحاد معه كما راه طايفة من العرفا واكثر المشائين والمحققون وصرح به الشيخ
ابو نصر في مواضع من كتبه والشيخ اعترف به في كتابه المسمى بالمبدأ والمعاد وفي موضع من الشفا حيث
قال في الفصل السادس من مقالة التاسعة من الالهيات بهذه العبارة ثم كك حتى يستوفي في النفس
هيئة الوجود كله فينقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق
والخير المطلق والجمال الحق ومتحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئاته ومنخرطة في سلكه وسايرة من جوهره
ومما يؤيد ذلك ان المدرك بجميع الادراكات والفاعل بجميع الافاعيل الواقعة من الانسان هو نفسه
الناطقة النازلة الى مرتبة الحواس والالات والاعضاء والصاعدة الى مرتبة العقل المستفاد والعقل
الفعال في ان واحد وذلك لسعة وجودها وبسط جوهريتها وانتشار نورها في الاكناف والاطراف
بل بتطور ذاتها بالشؤن والاطوار وتجليها على الاعضاء والارواح وتحليها بحلية الاجسام والاشباح
مع كونها من سنخ الانوار ومعدن الاسرار فمن هذا الاصل يتبين ويتحقق ما ادعيناه من كون شيء

واحد تارة محتاجا في وجوده الى عوارض مادية ولواحق جسمية وذلك لضعف وجوده ونقص
جوهره وتارة ينفرد بذاته ويتخلص بوجوده وذلك لاستكمال ذاته وتقوي انيته وما اشتهر من
متقدمي المشائين ان شيئا واحدا لا يكون له الا احد نحوي الوجود الرابطي والاستقلالي غير برهاني
عليه بل الحق خلافه نعم لو اريد منه ان الوجود الواحد من جهة واحدة لا يكون ناعتيا وغير ناعتي
لكان صحيحا **الاصل الخامس** ان الصور والمقادير والاشكال والهيئات كما يحصل من الفاعل
بالجهات القابلية على سبيل الاستعداد والحركات والانفعالات كك قد يحصل من الجهات الفاعلية
والحيثيات الادراكية من غير مشاركة مادة عنصرية ووجود الافلاك والكواكب من المبادي الفعالة
من هذا القبيل حيث وجدت منها على سبيل الابداع من محض تصورات المبادي كيفية وجودها
بلا مشاركة المواد اذ لا مادة قبل وجودها ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفس
بقوتها الخيالية من الاشكال العظام والاجسام التي في اعظم من الافلاك الكلية بكثير والبلاد
العظيمة مع اشخاصها والصحاري الواسعة والجبال الشاهقة فانها ليست قائمة بالجرم الدماغي ولا
موجودة في القوة الخيالية كما برهن عليه ولا في عالم المثال الكلي كما بيناه بل في عالم النفس وصقع منها
خارج عن اجسام هذا العالم الهيولاني ولا شبهة في ان الصور التي يتصورها النفس بقوتها المصورة و
يراها بباصرة الخيالية لها وجود لا في هذا العالم والا لراها كل سليم الحس الظاهري بل في عالم اخر
غايب عن حواسنا الظاهرية ومشاعرنا المادية يسمى بعالم الغيب كما يسمى هذا العالم بعالم الشهادة
وهما جنسان متباينان بحسب الذات والوضع جميعا على الاطلاق لا يمكن ان يبقى لواحد منهما اين
هو من الاخر كما لا يمكن ان يتوهم اين النفس من البدن والعقل من المادة والباري من الكل لان كلا من
المختلفين حقيقة وذاتا لا وضع له بالقياس الى الاخر وكما ان الصور المحسوسة موجودة في عالمها الخاص
بها حاضرة للمدارك التي هي ايضا من ذلك العالم كك الصور الموجودة في كل عالم موجودة في عالمها حاضرة
للقوى المدركة لها ومن جنسها ايضا ولا فرق بين الصور التي يراها الانسان بمشاعره الباطنة والصور
والصور التي يدركها بالحواس الظاهرة الا بدوام ثباتها وضعف وجودها حيث لا يترتب عليها اثار
حقيقتها وموجوديتها كما يترتب على هذه الحسيات وذلك لاشتغال النفس بما يورده الحواس عليها من
اثار هذا العالم ولضعف الهمة حتى لو فرض ان يرتفع عن النفس الاشتغال بافاعيل ساير القوى المحركة

المدرك ويزول بمعاينة انفعالات الحواس الظاهرة ويكون قواها منحصرة في الخيال والتصور ويكون الصور والاجسام التي يتصورها القوة الخيالية ويشاهدها بباصرتها الباطنة في غاية الوضوح والقوام وقوة الوجود ويكون هي اقوى من المحسوسات وكما يكون تلك القوة هي بعينها عينا باصرة للنفس يكون هو فعالها فيصير قوة واحدة فاعلة ومدركة ويكون مشاهدة النفس عين قدرتها كما ان الواجب تعالى علمه بالاشياء الذي يرجع الى بصره عين قدرته عليها كما هو مذهب الاشراقيين والجميع عين ذاته تعالى وليعلم ان النفس باعتبار كل قوة من قواها الادراكية من العاقلة والمصورة والحاسة يقع في عالم اخر فباعتبار كل قوة للمعقولات الكلية يكون في عالم العقول الذي هو فوق العوالم وباعتبار ادراكها المحسوسات يكون في عالم الاجرام والمواد الذي هو تحت العوالم وباعتبار ادراكها للمثل الخيالية يكون في عالم بين العالمين ومما يجب ان يعلم ان اهل كل عالم من العوالم انما يدرك الموجودات التي فيه على سبيل المشاهدة والعيان ويبدو لنا الصور التي هي في واحد العالمين الاخرين على سبيل الحكاية والاستخبار للامور الغائبة عن الابصار بالعبارة والبيان فشهادة كل عالم غيب في الاخرة وعيانه علم وخبر في غيره ولما كانت نفوس اكثر الناس ما دامت في هذا العالم اشتغالها بالحواس اكثر واهتمامها بتربية البدن واعضائه التي هي محال الحواس اشد من اهتمامها بتقوية القوة العاقلة والقوة المصورة فهي بحيلة التوجه والالتفات بتحصيل مآرب القوة العاقلة والسعادة الحقيقية اليقينية كما فعله المقربون والكاملون في العلوم والمعارف من عكوفهم على الرياضات العلمية ضعيفة الاشتغال والاهتمام بتحصيل مآرب القوة العملية والخيالية والسعادات الوهمية الاخروية كما فعله اصحاب اليمين من المتوسطين في المعرفة من اشتغالهم بكثرة العبادات العملية وشغوفهم بنية صالحة على قدر ما يمكنهم وتيسر لهم من الاخلاص في العمل وتصفية النية عن الاغراض الدنياوية فاذا كان الغالب على الانسان فاذا كان الغالب على الانسان في هذا العالم النشاة الحسية لا جرم كلما يراه من هذا العالم المحسوس يكون واثقا بوجوده ونائلا له بحواسه لكونه من متاع هذه الحيوة الدنيا واما ما يراه في النوم او يتخيل له بقوته الخيالية التي هي باصرته الباطنة التي تبصر بها او يشاهد الصور الغيبية ويراها في عالم متوسط بين العالمين فلا يثق بوجوده ولا يعتمد عليه لكونه معرضا عنه الى هذا العالم مع ان ذلك اصدق وجودا في نفسه وعند المدرك اذ اقوى سلطان القوة الباطنة واشد مغايرة لعالم الغيب والله

تعالى سمى هذا العالم الحسي بعالم الزور وعالم الغرور ووصف الصور الموجودة فيه باللهو واللعب ومتاع الغرور في عدة مواضع من كتابه الذي هو تنزيل من رب غفور والصور العقلية والمثل النورية الافلاطونية الحاصلة في العالم العقل الذي هو جنة الكاملين في العقل هي ابعد من الحواس واخفى من مشاهدة الناس واضعف اثارا واقل تجوهرا عند من غلب عليه قوة الاحساس من الصور الحسية والخيالية جميعا بهذا القياس الذي علمت مع ان البرهان قائم على انها اقوى الجواهر واوضحها وجودا واشدها نورية واكثرها اثارا واصدقها تحققا والحاصل ان مناط كون الصورة عينية وذهنية هو ما ذكرنا من ان الانسان بقوته المدركة اذا ادرك صورة من صور العالم الذي يكون فيه يكون ادراكه اياها على سبيل المشاهدة والمعاينة ويثق بوجودها ويلتذ بها ان كان ملائما ويتنفر ان كان منافرا لمناسبتها اياه في نحو الوجود ويحكم بانها موجودة خارجية عينية وانه اذا ادرك صورة من صور العالم الذي لم يقع بعد فيه ولم يتلبس بنشاته حليته يكون ادراكه اياها على سبيل التخيل ولا يثق بوجودها ولا يلتذ ولا يتالم بها العدم وقوعها معه في عالم واحد فيحكم بانها موجودة ذهنية غيبية لا شهادية ضعيفة سواء كانت في نفسها قوية او ضعيفة **الاصل السادس** ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ابداع الصور الباطنية الغائبة عن الحواس وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها هو عين حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول الشيء لشيء ان يكون حالا فيه ووصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والاتصاف كما ان صور جميع الموجودات حاصلة للباري تعالى حصولا اشد من حصولها لنفسها ولقابلها كما علمت في مباحث العلم ان قيام الصورة بالباري ليس قياما حلوليا انفعاليا وكل صورة حاصلة للموجود مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها فالنفوس الانسانية في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الخلائق يشاهدها بنفس حصولها لها لا بحصولات اخرى والا لتسلسل فعلمها بها بعينه قدرتها عليها وذلك لان الباري تعالى خالق الموجودات المبدعة والكائنة وخلق النفس الانسانية مثالا لذاته وصفاته وافعاله فانه منزه عن المثل والشبه لا عن المثال فخلق النفس مثالا له ذاتا وصفا وافعالا ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته كما وقع في الحديث المشهور فجعل ذاتها مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة

بملكة بان بها يخلق ما يشاء ويخبأ دما يريد في طلمها الا انها وان كانت النفس كذلك لكنها لضعف وجودها في الحيوة الدنيا وبنيه ما يترتب عليها او يوجد من تصورها من الافعال والآثار الخاصة اعنى الصور لا كم يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها او هي في هذا العالم من الصور العقلية او الخيال الظلال واشباه الموجودات المتاصلة الصادرة عن البارى وان كانت المهية محفوظة في نحا الوجود فلا يترتب على ما يتصوره الا ان ما يترتب بحسب الوجود الحسى الخارجي او العقلي الخارجي اللهم الا البعض المجردين عن جلباب البشرية ومشوشات ما يورده الحواس من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل الكرامة وكمال قوتهم وسعة وجودهم الوافي بحفظ الجوانب في حلمهم شغلهم بشان من الشؤن عن شان آخر يقتدرون على ايجاد صور موجودة يترتب عليها الآثار ويتلذذ بها في هذه الدار او في عالم آخر لمن يكون له حاسة يصلح لمشاهدة الامور الاخروية ومعاينة الاسرار وقد مر ان الوجود للشئ الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الصادر عن النفس حين اشتغالها بعالم الحواس يسمى بالوجود الذهني والظلي والوجود المترتب عليه الآثار يسمى الخارجي والعيني **ومما يؤيد ما ذكرنا** ما قاله الشيخ الجليل محيي الدين الاعرابي في كتاب الفصوص انه بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤديها حفظ ما خلقته فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا انتهى وهذه القوة والقدرة التي يكون لاصحاب الكرامات في ايجاد الصور العينية في الدنيا يكون لعامة الناس في الآخرة سواء كانوا سعيدا او شقيا الا ان السعداء لعدالة ملكاتهم واستقامة ادراكاتهم وصحة اخلاقهم وسلامة نفوسهم عن الامراض النفسانية والاخلاق الذميمة الحاصلة من المعاصي والشهوات يكون قرينهم في الآخرة الحور والغلمان والرضوان واللؤلؤ والمرجان والوجوه الحسان وانواع النعم وفنون الكرامات والاشقياء لخباثة اخلاقهم ورداءة ملكاتهم واعوجاج ادراكاتهم وفساد اذهانهم وامراض نفسهم الحاصلة من متابعة الدنيا وحب الشهوات والمستلذات وترك الامتثال للاوامر والنواهي الشرعية ومتابعة النفس الامارة بالسوء يكون جليسهم في القيمة الجحيم والنيران ومالك غضبان والعقارب والحيات والصور الموحشة القباح وانواع العذاب وفنون العقاب اذ الامور الاخروية من نعيم الجنان و

وعذاب النيران وغيرهما كلها من نتايج الاعمال والافعال في الدنيا وتوابع الاخلاق والملكات في الاولى ظهرت وحصلت في النشأة الثانية والدار الآخرة للعباد والصور الاخروية اشد لذاذا وايلاما من الصور الدنياوية بما لا نسبة بينهما في التنعيم والتعذيب كيف لا وربما يكون العلوم في النوم اشد في باب من التاثير الملايم والمنافر في الذي يراه الانسان في اليقظة والآخرى لا يكون اضعف في باب من المعلوم بل الحدس الصايب يحكم بانه اشد منه بكثير وذلك لصفاء القابلية وصحة الادراك وعدم الشاغل فالصور الاخروية هي اكثر تاثيرا من الصور المنامية وهكذا قياس صور كل نشأة وعالم الى صور نشأة اخرى يكون فوقها بعدة مراتب في باب قوة التاثير ولهذا ورد في الخبر ان هذه النار غسلت بالماء سبعين مرة ليمكن الانتفاع بما فاق حرارة الدنيا وبتتابع صورها النوعية وقد حققنا في غير هذا الكتاب ان لكل نوع جسماني فردا روحانيا في عالم الامر فالنار الجسمانية التي هي في هذا العالم شررة من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة كنزلها في مرتبة النفس بصورة الغضب اذ ربما يؤثر صورة الغضب في احراق الاخلاط وقطع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب اليابس ومن هذا يعلم ان كل محرق لا يجب ان يكون حارا واعلم ان هذه النار التي تراها في الدنيا ليس هذا الصفاء والاشراق والتلألؤ واللمعان داخلا في حقيقتها فان ذلك كله مسلوب من النار الحقيقية العقلية ومن النار الجسمانية الاخروية وانما يثبت لهذه النيران لانها ليست نارا محضة بل انها نار ونور واما النار المحضة فان تمامها محرقة مؤذية قطاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة والذي يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة هي نار الهية مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس وهي النار الكبرى التي تطلع على الافئدة والنفوس المرتبطة نوعا من الارتباط بهذا المحسوس وكما ان حرارة الحمى الشديد من الاخلاط الردية وانحراف المزاج عن الاعتدال في الطبيعة فكذلك شدة حرارة نار جهنم سببها المعاصي والافعال السيئة والانحراف عن العدالة ومنهج الشريعة **الاصل السابع** ان المادة التي لا بد منها في وجود الحوادث وحدوثها ولا بد للمتحركات والمتغيرات والانتقالات الخيالية عن تحصيلها وثبوتها ليست حقيقتها الا قوة الشئ وامكانه الاستعدادي ومنشأها الامكان الذاتي ولهذا حصلت من المبادى العقلية من جهة امكاناتها ومنشأ الامكان ذاتيا كان او استعداديا هو نقص الوجود وقصور التجوهر بحسب مرتبة المهية

او بحسب الواقع فما دام الشيء له قصور في ذاته ونقص في جوهره فله نسبة الى القوة ويحتاج منه المجردات ويباشر الحركات والتحريكات وبزوالها كما ان العقول سيتهم في مذهب الاشراقيين الى ما لا يصدر منها الاجسام وهي العقول الواقعة في سلسلة الطول ويسمى عندهم بالاعلون ودليل علوهم وغاية شرفهم حيث لا يقع من جهاتهم الفعالة الا عقول اخرى لا الاجسام اذ لا بد لصدور الاجسام من ظهور جهة امكان ونقص في القاهر العقلي والى ما يصدر عنها الاجسام وهي العقول الواقعة في سلسلة العرض وهي اولها السلاسل الطولية وهي ادون منزلة من القواهر الطولية ويسمى بارباب الاصنام ولقلة شرفها وظهور امكاناتها يصدر عنها الاجسام وهيئاتها المتنوعة وكذلك النفوس على ضربين منها ما يتعلق بالابدان المستحيلة الكائنة وينفعل عن هيئاتها وعوارضها المادية لكونها بالقوة لا يمكن ان يستكفي بذاتها ومنها ما لا يتعلق بالابدان المستحيلة المادية بل الابدان ينشأ منها او يوجد بتبعيتها من دون استعداد مادة وانفعال وتغير من حال الى حال بل بمجرد حيثية فاعلية في النفس مع حيثية امكانها وقصورها عن درجة الكمال التام العقلي اذ لو بلغت الى حد العقلي لم يتبعها تجسم وتكدر فهذا القسم من النفوس تجردت عن الحس دون الخيال ولو تجردت ايضا لكانت عقولا صرفة فالنفس عند تجردها عن البدن العنصري سواء بالنوم او بالموت يصحبها القوة الخيالية ويلزمها البدن الناشئ عن النفس القاهرة وهذا القسم من النفوس اقوى قوة من النفوس المنفعلة عن الابدان وان كانت العصاة والفسقة والكفرة منها معذبة بانواع من العذاب الجسماني لاجل اكتسابها الملكات الردية والاعتقادات الفاسدة والاراء الردية في الله او في صفاته او في افعاله واحكامه مولمة لنفوس معتقديها ومعذبة لقلوبهم فانها بالحقيقة نيران ملتهبة وحرقات مشتعلة ظهرت لهم من قلوبهم يوم القيمة كما قال الله تعالى نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُؤْصَدَةٌ فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ وبازاء هذه الاعتقادات الحقة في النفوس والاراء الفاضلة والاخلاق والملكات الحسنة كلها جنات وانهار وطيور واشجار وعيون جارية وسرر مرفوعة وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون فان الملكات والاعمال المكتسبة من الاعمال والافعال يتبعها في الاخرة تلك الصور والاجسام والاجساد اما حسنة ملذة منعمة من الجنة والرضوان واما قبيحة مولمة معذبة من الجحيم والغضب فاذا تمهدت هذه الاصول والمقدمات مع تتبع الاحاديث وتدبر الايات تحقق

المقالة الثانية في المعاد الجسماني

وتبين وانكشف وتبين ان المعاد في المعاد هو مجموع النفس بعينها وتشخصها والبدن بعينه وتشخصه دون بدن اخر عنصري كما ذهب اليه الغزالي او مثالي كما ذهب اليه الاشراقيون وهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للعقل والشرع الموافق للملة والحكمة فمن صدق وامن في المعاد بهذا فقد امن بيوم الحساب والجزاء وقد اصبح مؤمنا حقا والنقصان عن هذا الايمان خذلان بل كفر وعصيان وبما حققناه من المقدمات والاصول اندفع شبهة الجاحدين للحق والمنكرين للمعاد الجسماني منها انه اذا صار انسان معين غذاء لانسان اخر فاجزاء الماكول اما ان يعاد في بدن الاكل او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا اذا كان الاكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم تعذيب المطيع وتنعيم العاصي او يلزم ان يكون الاكل كافرا معذبا والماكول مؤمنا منعما مع كونهما جسما واحدا وانك على ما مهدنا من الاصول بعد فهمها وتحقيقها بان العبرة في تشخص كل انسان انما هو بنفسه واما بدنه من حيث هو بدنه فليس له تشخص الا بالنفس بل ليس له من هذه الحيثية حقيقة ولا ذات حتى يكون له في ذاته تعين بهذا الاعتبار وتوحد الا بحسب ما يتصرف فيه اي بنفسه وليس من شرط كون بدن زيد محشورا مثلا ان يكون الجسم الذي صار ماكولا للسبع او الانسان من حيث هو جسم معين له حقيقة لحمية او عظمية او عصبية يحشر يوم القيمة اي بهذا الاعتبار بل المحشور ليس الا بدن زيد اي جسم يكون بعدما انحفظت تشخصيته بانه بدن زيد وان تبدلت جميع اجزائه في نفسها وذاتها الامر حيث انها اجزاء بدن زيد بعينها انما الاعتقاد في حشر الابدان يوم الجزاء هو ان يبعث ابدان من القبور اذا راى احد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه وهذا فلان بعينه من غير شك وريب ويكون اعتقاده بان هذا فلان بعينه اعتقادا صحيحا مطابقا لما هو الواقع لا ان يكون الابدان مثلا واشباحا للاشخاص بل الابدان الانسانية يجب ان يكون مما يصدق عليها كلمات الاناس في حقايقها دون امثالها واظلالها ولا يلزم من ذلك لاحد ان يعتقد ان مشوه الخلق من اهل الايمان يجب ان يبعث مشوه الخلق والاقطع والاشل والاعمى والهرم يجب ان يبعثوا كذلك كيف وقد ورد في الاحاديث خلاف ذلك فعدم الشكل والهيئة والمقدار عينا او مثلا غير لازم بل اللازم شكل ما وهيئة ما ومقدار ما مع انحفاظ التشخص والمتكلمون عن اخرهم اجابوا عن هذه الشبهة بان المحشور في يوم النشور انما هو الاجزاء الاصلية

الباقية من اول العمر الى آخره والحق سبحانه يحفظها من غير ان يصير جزء لبدن آخر اقول هذا كما ترى وبناؤه على الارادة الجزافية التى يثبتونها فى الفاعل المختار والذى كانه لا يشغل الا بحفظ الاجزاء المتفرقة الترابية عن ان يصير مادة لغذاء الانسان حتى يتأتى الجواب للمتكلم عن اعتراض يرد عليه فى هذا الباب وهذا الجواب كجوابهم عما يلزم عليهم من لزوم تفكك الرحى كان الواجب يشغل دائما التصاق اجزاء الرحى عن التفكك وتسكين المتحرك السريع حتى يصل الى البطئ ليتهيأ للكلامى الجواب والاعتذار عما يرد عليه فى كل باب والله غنى عن العالمين فضلا عن اقوال المتكلمين ومنها ان جرم الارض مقدار محصور معدود ممسوح بالفراسخ والاميال والذراع وعدد النفوس غير متناه فلا يفى مقدار الارض ولا يسع لان يحصل منه الابدان الغير المتناهية والجواب بعد تسليم ما ذكر ان المقادير قد يزداد حجما وعددا من مادة واحدة فان هيولى الارض هى قوة قابلة محضة لا مقدار لها فى نفسها بل المقادير مما يعرض لها من خارج وهى فى نفسها قابلة للانقسامات وحصول المقادير الغير المتناهية وليس ايضا من شرطها ان يكون صورتها هذه الصورة الارضية بل يجوز انقلابها من الارضية الى اخرى قابل للتخلخل والتعدد ايما فرض على ذلك قد علمت من الاصول ان الانسان الاخروى منشأ منه الجسمية بحسب نفسه وصفات نفسه لانه يحدث وينشأ هى من الجسم كما فى الدنيا لما بينا ان الابدان الاخروية يحصل من الجهات الفاعلية من الجهات القابلية وليعلم ايضا ان الازدحام والتصادم والتضايق هو من خواص الاجسام الدنياوية وليس فى الاجسام الاخروية ازدحام وتصادم فان كل واحد من اهل السعادة له جنة عرضها كعرض السموات والارض من غير ان يزاحم شيئا من الافلاك والعناصر والاركان او يضيق بسبب وجودها الحيز والمكان ولغفلة الناس من الاصول المذكورة صاروا يتعجبون من كون الجنة والنار اذا كانتا موجودتين جسمانيتين فاين وجودهما فى العالم وفى اى جهة كانتا اما ان يكونا فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون فى اللامكان مكان وفى اللاجهة جهة واما ان يكون فى داخل طبقات السموات والارض او ما بين طبقة وطبقة فيلزم اما التداخل او الانفراج بين سماء وسماء والكل مستحيل مع هذا انا فى قوله تعالى عرضها كعرض السموات والارض فالمتكلمون حيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها ليس فى وسعهم التفصى عن امثال هذه الاشكالات فيجيبون عنه تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم الجنة والنار مخلوقتين الآن وتارة باتفاق السموات

بقدر ليسع فيهما الجنة واكثر الناس يأبون ان يعترفوا بالعجز والقصور ويقولون لا ندرى الله ورسوله اعلم فالمتكلمون حيث لم يدخلوا البيوت من ابوابها ليس فى وسعهم التفصى عن امثال هذه الاشكال ومع هذا فاحسن احوالهم ان يكتفوا بمجرد التقليد فى هذه المطالب لم يتصدوا للبحث والجدال لكن اكثر المتكلمين الذين يخوضون فى المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات ويتكلمون فى الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات متعاطون البراهين والقياسات وهم لا يحسنون المنطق والرياضات ولا يعرفون علم الاخلاق والسياسات ولا العلوم الدينية والشرعيات الا مسائل خلافيات وجدليات وليس غرضهم فيها ايضا الوصول الى الخلاق بتهذيب الاخلاق بل رجوع الخلائق الى فتاويهم واقضيتهم التى هى مادة النفاق وهؤلاء الجهال مع كمال قصورهم وعجزهم عن ادراك هذه المسائل الحقيقية الدينية من احوال المبدأ والمعاد التى يكمل بها الانسان بحسب القوتين وبها يصل الى سعادة النشأتين يعادون الحكمة والمعرفة ويخاصمون الحكماء والعرفاء وغاية تقويتهم الشريعة والدين واعانتهم وارشادهم المسلمين ان يقولوا ان الحكمة ضلال واضلال وتعلمها بدعة ووبال وان علم النجوم باطل وان الكواكب كالجمادات وان الافلاك لا حيوة لها ولا نطق ومثل قولهم ان الطب لا منفعة فيه وان الهندسة لا حقيقة لها وان علم المنطق والطبيعيات كفر وزندقة واهلها الملحدون وكفرة الى غير ذلك من مقالاتهم وهو سلاحهم المشحونة بالتدليس والتلبيس التى غرضهم فيها صرف قلوب الناس عن الاشتغال بتحصيل الكمال وطلب الآخرة بالزهد الحقيقى وعدم الرغبة الى الجهال والارذال وابتغاء معرفة الحق العزيز المتعال بكسب العلم الحقيقى والحال الا بمزاولة القيل والقال ومنها ان توهم مفسدة التناسخ كما مر ذكره وهذه ايضا شبهة صعبة الزوال وعقدة عسرة الانحلال والجواب الذى ذكروا فى دفعها فى غاية الضعف والقصور لا يمكن الاكتفاء بها فى تحقيق الحق اللهم الا بمجادلة الخصوم وغاية ما تكلفه بعض الاعلام من الكرام فى رسالته التى الفها فى تحقيق المعاد وهو ان للروح الالهى الذى هو النفس الناطقة الفاعلة المتصرفة المدركة فى البدن والاعضاء والقوى لانها آلات لها ضربين من التعلق بهذا البدن العنصرى اولهما اولى وهو تعلقه بالروح الحيوانى المنبعث من القلب السارى فى الشرايين وثانيهما ثانوى بالاعضاء الكثيفة وكل صورة ونفس تعلق بجسم اذعان وقرب بقصور وفتور فى تعلقه بجزء يشتد ويزداد توجهه وتعلقه بالاجزاء الاخر كما لا يخفى على اولى النهى وبعد تمهيد هذا نقول ان الروح الالهى اذا

الفن الثانى فى الطبيعيات

لبث بهذا ومدة متعلقا ببدن ثم انحرف مزاج الروح الحيوانى وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق فاشتد وازداد التعلق الثانوى من جانب الروح الالهى بالاعضاء ولهذا يرى عند قرب الموت انتعاش ما ثم بعد قطع العلاقة الاولى وزوال الالات والقوى يبقى من الباقى تعلق ما وبهذا يتعين الاجزاء بتعين ما ثم عند الحشر اذا اجتمعت وتالفت تلك الاجزاء بعينها وتمت صورة البدن ثانيا وحصل فيه الروح الروحانى الحيوانى مرة اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى وكان التعلق بالاجزاء مانعا من احتياجه لحدوث نفس اخرى فالمعاد هو عود الروح الى البدن لنيل الجزاء انتهى كلامه

بحث وتنبيه ان هذا الكلام كذلك يحقق المرام انما يليق بمجادلة اهل الخصام فان تعلق النفوس والصور بالابدان والاجسام تعلق طبيعى لا تعلق ارادى صادر عن الفاعل بالقصد والروية اذ ربما تعلقت ارادة الانسان لاجل مصلحة وغرض وداعية تدعوه الى توجه والتفات بخوشى مثل توجهه الى خرابة عاش فيها مدة واياما كانت معمورة فالتفت اليها مرة اومرتين وتذكر بها التذاذته النعمات التى وقعت منه فيها سواء كان هذا التوجه والالتفات منه على سبيل العبث والجزاف من غير طائل فكرى وغاية عقلية او يكون لها فايدة فى ذلك ومصلحة راها واعتبرها مثل طلب العمارة والسكنى فيها او غير ذلك من المصالح والماءرب الدنياوية واما التعلقات الطبيعية من النفوس والصور والطبايع فلا بد لها من تخصص واستعداد وتهيؤ مزاج وعلاقة طبيعية وارتباط على ومعلولى ومن تتبع المشرب الحكمى يعلم ويتيقن ان الجسم الذى تعلق به النفس وخصوصا الناطقة التى هى اخر مراتب الشرف والكمال للاجسام الطبيعية فى سلسلة العود والرجوع الى العقل الفعال يجب ان يكون مختصا بمزيد استعداد وتهيؤ مزاج واحد وحرارة غريزية وروح بخارى يشبه الجرم السماوى ومعنى قولهم للنفس تعلق ثانوى بالاعضاء ان تعلقها بالاعضاء الكثيفة بالعرض لا بالذات لاجل كونها كالقشر والغلاف الحاوى للجرم الشبيه بالسماء المعتدل القوام اللايق لاجل حرارته ولطافته وشفيفه ان يستوكره الحمام القدسى والطاير الالهى والمزاج المعتدل الحقيقى لو جاز او القريب به لو امتنع هو مزاج الروح البخارى كما مر ذكره لا امزاج الاعضاء حين كونها اعضاء فضلا من صيرورتها ترابا ورمادا فاى تعلق طبيعى بقى للنفس بالتراب والرماد ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد مما يتعلق به النفس وتتوجه اليه تعلقا طبيعيا وتوجها غريزيا لاشتراك الجميع فى الترابية والرمادية والاضافة

المقالة الثانية فى المعاد الجسمانى

الزمان السابق الذى كانت هذه المادة مصورة بصور الاعضاء غير باقية لان الزمان غير باق فاذا تمزقت هذه الشبكة واستحالت ترابا وهواء وطار طايرها القدسى فاى تعلق يحصل باجزائها المتفرقة المتبددة التى كل منها فى قطر من الامكنة **ذكر وتنبيه** ان الغزالى صرح فى كثير من المواضع فى كتبه بان المعاد الجسمانى هو ان يتعلق المفارق عن بدن ببدن اخر واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول قال وهو بعينه الذى كان ان زيد الشيخ هو بعينه الذى كان شابا وهو بعينه الذى كان طفلا وجنينا صغيرا فى بطن الام مع عدم بقاء الاجزاء ففى الحشر ايضا كذلك والملتزمون عود الاجزاء مقلدو بلاد داير اقول قد علمت ان طريقنا ومذهبنا فى الحشر الجسمانى عود البدن بعينه مع نفسه كما يحكم به العقل الصريح من غير تعطيل ويشهد عليه الشرع الصحيح من غير تاويل ثم قال وهذا ليس بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول والمتناسخ شخص اخر فالفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صار مرة اخرى متعلقا ببدن اخر فان حصل من هذا التعلق الشخص الاول كان حشرا والا تناسخا اقول تقريره للمعاد الجسمانى بما يرجع الشخص مع عدم عود البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن مشكل واشكل منه ما قرره فى الفرق بين الحشر والتناسخ ان الشخص الثانى فى الثانى غير الاول وفى الاول عينه اذ فى هذا الفرق تحكم لا يخفى وقال فى موضع بهذه العبارة ان الروح يعاد الى بدن اخر غير الاول ولا يبالى بشىء من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة فى الاسماء والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول هذا الكلام منه وتمام المقام بعض فضلاء الزمان بالقبول وذكره فى تصنيفه واستحسنه ولعله ومن تبعه توهما ان الايراد الذى يذكر فى هذا المقام هو لزوم نفس التناسخ حتى يجاب بان الشرع جوز هذا النوع من التناسخ ومنع غيره بل الاشكال هنا لزوم مفسدة التناسخ المذكورة فى بيان استحالته كما ذكره الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء اتباع المعلم الاول القائلين ببطلان التناسخ وهى كون بدن واحد ذا نفسين وكون بدن واحد ذا ذاتين وتلك المفسدة بعينها واردة كلما تعلقت نفس ببدن اخر غير بدنه الاول سواء كان المجموع الثانى عين الاول او غيره وسواء سمى هذا فى الشرع او العرف تناسخا اولا ومنها ان الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عايدا اليه كان نقصا له فيجب تنزيهه وان كان عايدا الى العبد لزم خلاف الحكمة والعدالة فان ذلك الغرض ان كان ايصال الم فهو غير لايق بالحكيم العادل وان كان ايصال لذة فاللذات سيما الحسيات دفع الالام فان الطعام وان كان

الفن الثاني في الطبيعيات

حسنا الذيذ الا يلتذ به من كان ممتليا شبعا وانما يلتذ الجايع وكذلك سائر اللذات الحسية فان العلماء والاطباء بينوا وقرروا انها دفع الالام والغواشي هذا كبيان وسايل لم تران يولم اولا حتى يوصل اليه لذة حسية وذلك ايضا لا يليق بالحكيم وهل يليق بالحكيم العادل ان يولم اولا احدا ليدفع عنه هذا الالم وعن ذا الذي يرى احيانا باحد فيقطع بعض اعضائه ثم يضع عليه المراهم ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن هذا بمنع لزوم الغرض وقبح الخلو عنه ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم ثم منع كون اللذة دفعا للالم ثم منع كون اللذات الاخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها ايضا دفعا للالم اقول يمكن اثبات هذه المقدمات الممنوعة ودفع هذا الممنوع بوجه لائق هو الحق وهو ان الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الانبياء وقد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وايصال اللذة والالم كليهما اجزاء وغرض ولا يلزم ان يكون ايصال اللذة بالالم ولا نيل اللذات والالام مما اكتسبها واكتسبه ايدي النفوس ارادة وعادة وتوضيحه انا نختار ان الغرض والغاية ايلام العصاة والاشقياء جزاء اعمالهم القبيحة وتنعيم السعداء والتذاذهم جزاء اعمالهم الحسنة ولما كان المعاد في المعاد هو هذا البدن الذي كان في هذه النشاة كانت لوازمه في النشاة الاخرة كلوازمه في النشاة الاولى فانه كما يجوع في هذه النشاة بلوازم بدنه ومزاجه من جهة حركات نفسانية وتخيلات حتى انه لو غفلت نفس احد عن الاكل والشرب لاجل استغراقه في تخيل امر عظيم ملذ قوي او مولم شديد او اشتغاله بمرض صعب يمضي عليه ايام لا ياكل ولا يشرب ولا يريدها كذلك في النشاة الاخرة يجوع بلوازم امور بدنه ومشتهيات نفسه فيأكل ما يريده ويشتهيه الانفس ويجوز ان يتاخر التنعيم والالتذاذ عن الالم والمشقة فاذا حصل لزاهد الم الجوع في هذه النشاة لزهده في صومه ومشقته وترك مشتهياته من الشهوات اللذيذة التي يشتاق اليه بحسب طبعه ويهواها وكان يكف عنها ونهى النفس عن الهوى خوفا من الله فلا ضير ان يطعمه الله في نشاة اخرى بعد مدة اطعمة وملاذ يدفع بها الالم الحاصل له بزيادة ويترتب على شوقه وتحمله غاية ما يتصوره ويهم به ويطلبه على انا لا نم ان اللذة الحسية لا يكون الا لدفع الالم بل يكون لنيل ما ينال الذوق من صورة الامر اللذيذ ولا نم ان كل مشتهى ومذوق لا يفيد الا دفع الالم بل اللذة الحسية في نفسها غاية وكمال للقوى الحسية كما عرفت وفي الجنة ملاذ جميع المدارك اذ فيها ما يشتهي الانفس وتلذ الاعين فلكل احد ما يشتهيه ويشتاق اليه وهم فيها ما يدعون فينبغي للانسان ان يحصل ههنا الادراك والشوق لنيل المثوبات والوصول الى الخيرات لانه يصل

المقالة الثانية في المعاد الجسماني

كل انسان في الاخرة الى غاية همته ومشتهاه ونهاية رجاه ومناه لتبرهان ينهى نفسه عن هواه ويزهد في الدنيا لطلب المثوبة **نقل وردع** انه الفلاسفة من تاويل الايات الصريحة في الحشر الجسماني فيصرفونها عن الجسمانيات ويحملها على الروحانيات قايلا ان الخطاب للعامة واجلاف الاعراب والعبرانيون لا يعرفون الروحانيات واللسان العربي مشحون بالمجازات والاستعارات اقول والعجب منه كيف غفل عن وجود عالم اخر جسماني فيه اجسام واعراض واشخاص جسمانية اخروية وناس اخرويون ثم كيف حمل الايات والنصوص القرانية في احوال المعاد على الامور الروحانية وفيها مبالغات وتاكيدات لا مجال لعدم حملها على الجسمانيات وايضا من لم يقدر على فهم حكاية وصفات ولذات مع ما له من القوى والمشاعر كيف يتاتى له نيلها واكتناه حقايقها مع فقده وعراه عنها ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا وايضا لو كان الامر في باب المعاد على ما توهمه لزم ان يكون الهادي للخلق والدال لهم الى الحق مقررا للاكاذيب فان اجلاف الاعراب والعبرانيين كما قال لا يفهمون الا هذه الظواهر التي قرر انها اكاذيب فهذا كما ترى يخالف الهداية والارشاد والاعتقاد به مناف لدعوى الايمان وبسالة الانبياء والاعتقاد بحقيقة القران والظاهر من كتب الشيخ الرئيس انه لم ينكر المعاد الجسماني وحاشاه عن ذلك الا انه لم يحصل له البيان والبرهان فانه قال في غير موضع من كتبه ان المعاد قسمان جسماني وروحاني اما الجسماني فقد اغنانا عن بيانه الشريعة الحقة التي اتى بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه واله واما الروحاني فنحن نشتغل ببيانه **تفصيل وتذكرة** ان الغزالي في كتاب سماه بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ان بين الاشياء خمسة وجودات ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي فمن اعترف بوجود ما اخبر الرسول عن وجوده بوجه من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الاطلاق فلنشرع للاقسام الخمسة ولنذكر مثالها في التاويلات واما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج عن الحس والعقل وهو كوجود السماء والارض واما وجود الحسي فهو ما يتمثل في القوة الباصرة مما لا وجود له في خارج العين فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره وذلك كما يشاهد النائم بل كما يشاهد المريض المستيقظ واما الوجود الخيالي فهو صورة هذه المحسوسات اذا غاب فانك تقدر ان تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وان كنت مغمضا عينيك حتى كانك تشاهده وهو موجود بكماله في دماغك لا في الخارج واما

الوجود العقلي ان يكون للشيء روح وحقيقة فيتلقى العقل مجرد معناه دون ان يثبت صورته في خيال او خارج كاليد فان لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى وحقيقة روح وهو القدرة على البطش وهو اليد العقلي وللقلم صورة ولكن حقيقته ما ينقش به العلوم وهذا ما يتلقاه العقل من غير ان يكون صورة خشب او قصب او غير ذلك من الصور الخيالية والحسية واما الوجود الشبهي وهو ان لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته ثم قال بعد ما قال اعلم ان من اول قولا من اقوال الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وانما التكذيب ان ينفي جميع هذه المعاني ويزعم ان ما قاله لا معنى له وانما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس او مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر والزندقة ولا يلزم كفر المأولين هذا ملخص كلامه ومحصل مرامه وقال بعض الناظرين في كلامه انه ربما فتح بفتح في التاويل باب وسيع ويرد عليه ايراد شنيع انه مع غلوه في التاويلات وحمله الاحاديث والايات على محامل بعيدة ومخايل خيالية او تخيل شرذمة من الحكماء وكيف اتى بالاصرار في التكفير والانكار قائلا في رسالة المنقذ من الضلال يجب تكفير الفارابي وابن سينا من متفلسفة الاسلام مع انهما لم يبلغا في التاويل والصرف عن الظاهر مبلغه وليس ما لم يوجد من كلامهما الا وبازائه ما لم يوجد من كلامهما وانه كيف كفر الحكماء في قولهم بالقدم وفي نفي علمه تعالى بالجزئيات وانكارهم حشر الاجسام مع ان هذا القول والنفي والانكار لم يثبت منهم على وجه يلزمهم كفرهم ولو ثبت على ما اثبت وادعى ثبوته فلم يأول بمثل ما يأول به كلام نفسه فانه قد صرح بالقدم حينا ولم يهمل الحشر وما يقال في النشأة الاخرى قولا على احد الوجودات والحكماء الذين كفرهم في هذا لا ينكرون الامور العقلية اصلا وكافة الحكماء يقرون بانه تعالى يعلم الكليات والجزئيات وَلَا يَعْزُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ ومن كفرهم في هذا ما عرف بقصدهم ثم بعد التنزل وتقرير الامور على ما قرره فلهم ان يقولوا انا انفينا علمه بالجزئيات عن الجواهر ونحن قائلون بالحشر في اربع درجات من الوجودات ثم لا يخفى على من له فطانة ما انه على ما قرره يلزم تكذيب الانبياء في عقايد شتى يجب الاقرار والايمان بها وانه حمل كثيرا من مواعيد النبوة على وجودات لا حقيقة وان كنت في بينة من هذا في ريب فارجع الى كتبه العديدة التي صنفها في هذا تامل بعد النظر يظهر لك انه بنى المواعيد كلها على وجودات لا حقيقة لها وهل هذا الا تكذيب الانبياء ثم انه لما كان

هو الامام وما الذي من الكلام حجة في الاسلام لم يلزم على ما اتى به من الفتوى تكفير المتفلسفين لو انكروا البعث الخارجي واثبتوا باحد الوجودات الاخر وقالوا مواعيد النبوة في النشأة الاخرة تنزل بالخيال او العقل

بسيط مقال التحقيق حال الحق الحقيق بالتصديق ان الغزالي في اكثر القواعد الدينية والاصول الايمانية كان يتبع الحكماء ومنهم ياخذ كثيرا من عقايده لانه وجد مذاهبهم في باب احوال المبدأ والمعاد اوثق المذاهب واتقن الاراء العقلية واصفى من الشبهة والشكوك وكلماتهم ابعد من التخالف والتناقض من كلمات غيرهم واما التكفير والانكار والرد والاستنكار الذي وقع منه في كتبه فهو اما ابناء على المصلحة الدينية من حفظ عقايد المسلمين من الصيغ والضلال بما سمعوا من كلام الحكماء من غيرهم ودرايته وصرف الفكر في معانيه وحراسة لدينهم حتى لا تزل اقدامهم بما قرع اسماعهم من الناقصين والمتفلسفين ان تعلم الحكمة يوجب الاستغناء عن الشريعة وان قدم العالم مطابق للبرهان ومقتضى العقل والايقان وان لا حشر ولا نشر ولا مجازاة في الاعمال والاهمال الى غير ذلك من المجازفات في الكلام واما لاجل التقية والخوف عن تكفير الظاهريين من فقهاء زمانه اياه ومشهور ان بعضا من اهل زمانه حكم بكفره وكتب رسالة في تكفيره وتضليله واما لانه كان في اوايل حاله وقبل براعته وكماله في المعرفة مكفرا للحكماء حيث ظن انهم نفوا عن البارى القدرة والعلم بالجزئيات وانكروا الحشر الجسماني ثم بعد ما امعن في كلامهم وتفطن انهم قائلون بالامور الثلثة على وجه دقيق لا يفهمه الجمهور ولما في عقولهم وصداركهم من القصور رجع وتاب واستقر رايه ومذهبه على ما هو رايهم ومذهبهم واما الذي نسب اليه هذا القايل من الاكتفاء باحد الوجود الخمسة في باب الاعتقاد بالامور الايمانية والاحكام الالهية فيما جاء به الكتاب والسنة واتى به الرسول صلوات الله عليه وآله على الامة فلم اجده في كلامه على هذا الوجه الذي ذكره هذا القايل ولعله مما كان له وجه وجيه يرد عليه شناعة بعد التامل والنظر فيه نعم ربما ذهب اجلة الاشراقيون من الحكماء ان النفوس المفارقة عن الابدان العنصرية لا يخلو عن خمسة اقسام لانها اما ان يكون كاملة في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطة فيهما او كاملة في العلمية دون العملية او في العملية دون العلمية او ناقصة فيهما فالاول من السابقين المقربين والثلثة المتوسطة من المتوسطين واصحاب اليمين والخامس من اصحاب الشمال وعند المفارقة تتخلص الاول الى عالم النور والمتوسطون ينتقلون بابدان مثالية مناسبة لاخلاقهم وهياتهم

النفسانية ومظاهر تلك الابدان الافلاك الجسمانية ثم المثالية وهي مرتبة عن ولي الاوايل الى

اعلاها ثم العالم العنصري الذي فيه جابلقا وجابرصا ثم الى هود قليا افلاك عالم المثال مترقيا

الى الاعلى وللقائلين بهذا في الخصوصيات مذاهب شتى واما الخامس وهو الناقص في العلم والعمل اذا

قطع تعلقه عن البدن العنصري الانساني على قول منكري التناسخ يتعلق بابدان حيوانية مثالية مناسبة

للاخلاق الحيوانية كالنمل الحريص والخنزير للشره ويتردد في تلك الابدان معذبا حتى يزول عنه الهيئات

وحتى يتخلص الى الابدان الانسان في عالم عناصر المثال وافلاكها ومذهب المشائين وخصوصا ما نقله

واستحسنه الشيخ من احد تلاميذ ارسطو وكانه هو تامسطيوس قريب من هذا المذهب حيث يرى ان

المواعيد النبوية من الجنة والنار وعذاب القبر وغيرها صور مشهودة في عالم غير هذا العالم و

ان افترقا من كون ذلك العالم عالم المثال المنفصل الخارجي عند الاشراقيين وعالم الخيال المتصل الداخل

عند هؤلاء ومن تدبر وتفكر مذهب الغزالي ومختاره في النشاة الاخرة واللذات والالام الاخروية يعلم

انه يدور حول هذين المذهبين كما يظهر بمراجعة كتبه وقد علمت ما يرد على كل منهما والحق عندنا ان الحق

الحقيق بالاعتقاد والتصديق في مسئلة المعاد هو بعينه ما يدل عليه ظواهر الكتاب والسنة وما ورد

به الشريعة الحقة وان كل ما ورد به الكتاب والسنة حق بظاهره من غير صرف عن الظاهر متى لم يكن

في الصرف باعث عقلي او شرعي وههنا بعينه كذلك اذ لا باعث عندنا للتاويل عن الظاهر فيجب المصير

ولا يجوز التاويل لعدم ضرورة داعية اليه كما تقرر في الاصول وتلقيناه بالقبول فاتباع الشريعة الحقة

اولى واحرى فاتبع الحق ولا تتبع الهوى بعدما جائك من العلم والهدى والعجب في هذه المسئلة ان ابقاء الآيات

والاحاديث على ظاهرها ومفهومها الاولي من غير صرف وتاويل يحتاج الى فهم ثاقب ودرك غامض و

فطرة ثانية لانها مع كونها محمولة على مفهوماتها الاولية من غير تجوز وتاويل مما طابق القوانين العقلية

والقواعد الحكمية من كون هذا العالم الجسماني منحصرا فيما حواه السطح الظاهر لمحدد الجهات وانه لا يكون

وراء العالم خلاء ولا ملاء وانه لا يمكن وجود عالم آخر خارج هذا العالم ولا داخل كما قررناه وبينا عليه اثبات

وحدة الصانع وان التناسخ ممتنع وان اعادة المعدوم مستحيل وان جرم الارض ممسوح بمقدار كذا وكذا

بحيث يزيد مقدار جميع ابدان العنصرية المحشورة يوم القيمة على الساهرة على مقدار مجموع حجم الارض

بما لا نسبة بينهما الى غير ذلك من القوانين الفلسفية المسلمة صحتها وحقيتها من غير مدافعتها للجنة والجنة و

المقالة الثانية في المعاد الجسماني

والنّار الجسمانيين مع عرض جنة واحدة منها كعرض السماء والارض وتحقيق هذا المطلب على الوجه الذي ٢٩٩

قررناه من فضل الله تعالى الذي لا يمكن الوصول اليه بالانظار البحثية والافكار النظرية الا بتأييدات

اعتصامي وتسديد الهامي واراءة الحقايق كما هي من الجانب الالهي واعجب العجايب ان هذا القايل الذي

نقلنا كلامه في تكفير من يسمى بحجة الاسلام ذكر كلاما في رسالة سماها بحل الدقايق بهذه العبارة يمكن

ان يتعلق النفس المفارقة ببدن مرة اخرى بل امتناع عدم تناهي المقادير المستلزم لعود الاوضاع ومقابلها

ربما يوجب ذلك وبذلك يتحقق المعاد الجسماني الموعود في الكلام الالهي بلا تاويل انتهت عبارته اقول

انظروا معاشر المتعلمين كيف زلت قدم التحرير في هذا الركن العظيم من الاسلام حيث جعل مذهب

يوذاسف التناسخي الذي طعن فيه اكثر العلماء مناط اثبات الحشر والبعث للنفوس والارواح وهل

هذا الا انكار حقيقة المعاد واليوم الاخر والنشاة الثانية مطلقا وابطال ما ذهب اليه الحكماء وارباب

الشرايع واساس من ذهب الى ان نسبة حركات السموات ومقاديرها نسبة عددية موجبة لعود

الاوضاع السفلية الى ما كانت قبل صرح بان دوام الصور الجسمانية في القوى الفلكية يستحيل

لا تناهيها فيستحيل لا تناهي مقتضياتها من الصور الخارجية العنصرية فوجب تكررها بدون تكرار

الاشخاص التي تلك الصور صورها بعد مضي ثلثمائة الف وستين الفا ما يعده المجنون الذي

هم شياطين الانس اي لا يتكرر النفوس المجردة كما ذهب اليه يوذاسف التناسخي رئيس الشياطين

المنكر للبعث الذي استخرج احوال جميع السنة المذكورة وحكم بطوفان نوح في منتصف السنة فان ذلك

التكرار باطل لاستلزامه العجز عن افاضة النفس المجردة المدبرة جديدا كما هو المشهور من دليل القوم

ولما انفتح من البرهان اللمي على بطلان التناسخ واثبات النشاة الاخرة **كشف حال الايضاح**

مقال ان الروح اذا فارق البدن العنصري مع بقائه متعلقا بضعيف البدن لا باجزاء مادية

كما زعم جمع من المتاخرين لما مر بطلانه غير مرة بل بجملة بدنه وهيأته وهيكله الذي فارقه لاجل بقائها

صورته وهيأته في ذكره فان النفس اذا فارق البدن حملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية

بذاتها وللصور الجسمانية باستخدام الخيال والمتخيلة وقد عرفت الاشارة في الاصول الى ان النفس

في ادراكها الجزئيات والتشخصات المادية لا يحتاج الى البدن بل كثيرا ما تدرك الامر المادي التشخص

بذاتها او بقوتها القائمة بها وقد مر في مباحث العلم ان النفس تدرك بدنها التشخصي بذاتها بعلم اشراقي

الفن الثاني في الطبيعيات

حضوری وکذلک وهمه وخیاله التخصیص لا بوهم آخر وخیال آخر واذا کان الامر علی ما ذکرنا فلا ضیر
ان یدرک النفس بذاتها او بقوتها الخیالیة الذاتیة امورا جسمانیة یکون صورها العلمی الخیالی عین
وجودها الخارجی فان للنفس فی ذاتها حواس تدرک بها اشخاصا اخرویة غیر اشخاص هذا العالم هی
الاشخاص العینیة الغائبة عن حواس هذا العالم کما یدرک بهذه الحواس محسوسات هذا العالم وهذه
الحواس البدنیة القائمة بهذا البدن الدنیاوی ظلال للحواس التی هی لها فی ذاتها سمعا وبصرا وذوقا
ولمسا وشما وخیالا الا تری انها فی النوم تدرک بجمیع الادراکات التی ذکرناها مع تعطل هذه
الحواس ورکودها **فاذا تمهد هذا** فنقول اذا مات الانسان وفارقت نفسه وهی عالمة
بذاتها ومعها القوی المدرکة للجزئیات فتخیل ذاتها مفارقة عن دار الدنیا وتتوهم نفسها عین الانسان
المقبور الذی مات صورته ویجد بدنها مقبورا ویدرک الالام الواصلة الیها علی سبیل العقوبات الحسیة
علی ما وردت به الشرایع الصادقة فهذا عذاب القبر وان کانت سعیدة یتصور ذاتها علی صورة ملائمة
ویصادف الامور الموعودة من الجنات والانهار والحدائق والغلمان والحور العین والکاس من المعین
فهذا ثواب القبر کما قال النبی ص القبر روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران وایاک ان تعتقد ان
هذه الامور التی یراها الانسان ما بعد موته من احوال القبر واهوال القیمة امور موهومة محضة مخیلة
صرفة لا وجود لها فی الاعیان کما زعم کثیر من المنتسبین الی الحکمة والمتشبهین بالحکماء هیهات هذا
عندنا کفر بحسب الشریعة وضلال بحسب الحکمة بل الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا وامور الاخرة اقوی وجودا
واشد تحصلا واقوی تاثیرا من موجودات هذا العالم ثم موجودات هذا العالم غیر تصوراتها وتخیلاتها
ولهذا لا یترتب علی تصورها وتخیلها ما یترتب علی وجودها العینی بخلاف موجودات الاخرة فان
وجودها العینی هو تخیلها ووجودها الخیالی فالتخیل هناک نفس الوجود العینی وعین التحصل
الخارجی فلهذا یترتب علی التخیل ما یترتب علی الوجود العینی بوجه اقوی واشد لصفاء الموضوع
والقابل اذ موضوع هذه الصور الجسمانیة الدنیاویة هی الهیولی العنصریة وهی فی غایة الکدورة
والنقص والضعف وموضوع تلک الصور الجسمانیة الاخرویة هی النفس الانسانیة بقوتها العلمیة
الخیالیة التی هی جهة نقصها وقوتها وجهتها الی جانب العقل اذ لا نسبة بین الموضوعین فی الشرف
والخسة فلا نسبة بین الصورتین فی قوة الوجود وضعفه فلیدرک غور هذا المتفطن سره فان

المقالة الثانية في المعاد الجسماني

النشأة الاخری خروج النفس عن غبار هذه الهیئات البدنیة کما یخرج الجنین من القرار المکین قال الله تعالی
قل یحییها الذی انشاها اول مرة وهو بکل خلق علیم وقوله الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا
انتم منه توقدون دلیل واضح لما ذکر ومثال بین للنشأة الثانیة من هذه الدنیا وقد مرت الاشارة
بان فعل الحق بواسطة ملک المقرب فی حق هیکله المخمر طینته بیدیه قدرة اربعین صباحا بعید عند العقل
المکحل بنور البصیرة ان یکون اماتة واهلاکا واعداما بل موت البدن فی الحقیقة احیاء للنفس الذاتیة
ونقل لها من حالة دنیة الی حالة شریفة وتحویل ایاها من دار فانیة الی دار باقیة کما ان الانسان فی انتقالاته
السابقة من طور الی طور ومن حقیقة الی حقیقة کان فعل الحق فی حقه التکمیل والتربیة والاحیاء والنقل
من نشأة الی نشأة ثانیة یکون الثانیة حیوة بالنسبة الی الاولی والاولی موتا بالنسبة الی الثانیة
فانه کان اولا امرا معدوما لم یکن شیئا مذکورا وهذا اخس الاحوال واول المراتب العدم ثم صار
قوة صرفة یتساوی طرفا الوجود والعدم الیه ثم صار مستعد الوجود الانسانیة بعد طی مراتب
الجمادیة والنباتیة والحیوانیة وهذا حتی بلغ اول مرتبة الانسانیة وادنی منازلها وهو الجنین
ثم الی الطفولیة وهکذا الی ان یصیر تام الخلقة کامل البنیة فاذا کمل ظاهره وبلغ بالجوارح الاعضاء
الظاهرة والباطنة حتی فی الزینة البدنیة من شعر الاطراف وقوة الجسمیة من المحرکة والمدرکة
اخذ فی تکمیل نفسه وتقویة باطنه الذی هو حقیقة ذاته وصورة وجوده وکلما اخذت نفسه فی القوة
والکمال اخذ بدنه فی الضعف والانحلال والوهن والکلال شیئا فشیئا الی ان بلغت النفس غایتها
فی القوة والجوهریة والاستقلال فی الوجود من دون البدن فحدث الموت الطبیعی للبدن فالموت
الطبیعی للبدن بهذا المعنی لا لما ذکره الاطباء وغیرهم من ان عروض الموت الطبیعی للانسان انما یکون
بسبب فناء الحرارة الغریزیة له وتناهی القوة الجسمانیة فی الفعل والانفعال والنفس وان کانت جوهرا
مجردا فی ذاتها لکنها مادیة فی تاثیرها وتاثرها کما اشرنا الیه من ان هذا الوجه غیر تام عندنا فان الفاعل لقوی
البدن والحافظ لمزاجه والمفیض لحرارته الغریزیة هی النفس المتدرجة فی الکمال والاستکمال والقابل
الاول هی الهیولی الاولی المعراة عن الکمیة والمقدار وبرهان تناهی التاثیر والتاثر لا یجری الا فی الجسمانیات
ثم ان النفس عند اوان نقصها واول تکونها لم یکن عاجزة عن حفظ المزاج عن الفساد والزوال وضبط
الترکیب عن الانحلال والاضمحلال بل کان فعلها فی البدن التکمیل والانماء والزیادة فی التغذیة عند

الفن الثانى فى الطبيعيات

الاكتفاء اذا قويت فى الجوهر وكملت فى الوجود كيف عجزت عما قويت عليه نفس الطفل والجنين بمراتب و
ضعفت عن ابقاء شى مما كانت تحدثه اولا من كيفية البدن والاعضاء فى حالة الانماء فالحق ان كل نفس بحسب
جبلتها وفطرتها متوجهة الى عالم اخر مرتحلة من حيث غريزتها الذاتية الى مرحلة خارجة عن مراحل الدنيا
مسافرة من اول منزل تكونها ومنذ اول حدوثها الى الله تعالى لانها جاءت منه فيعود اليه ولفظ
المعاد دال على هذا المعنى فان الرجوع والعود يقتضى المجى والمسابقة ويستوى فى هذا السفر الذاتى
الى الحق تعالى والميل الغريزى اليه المطيع والعاصى والمنعم والمعذب والمسلم والكافر والجميع فى حكم واحد
فيما ذكرنا اذ المخالفة الشرعية لاينافى الطاعة الطبيعية والعالم بامره مطيع لله تعالى والجميع جراة عبودية
ذاتية ودين فطرى والكل على سنة واحدة ولن تجد لسنة الله تبديلا الا ان بعض الناس لاجل
سلطان الوهم واستيلاء الشيطان عليهم نسوا الله فانسيهم انفسهم والله يقول ونحن اقرب اليكم من حبل الوريد
وهم مع ذلك بعدوا عن الحق بعدا شديدا وضلوا ضلالا بعيدا فاحترقوا بنار جهنم التى كانت باشعلة
من نيران الحرمان والبعد عن رحمة الله تعالى والغرض من هذا الكلام الذى تحرك بسلسلة الجدال
ان سبب الموت الطبيعى كان بقاء هو قوة النفس وفعليتها وجودها وتجوهرها وهذا اصل شريف
نافع فى تحقيق كثير من المطالب منها دفع مذهب التناسخ ومنها دفع مفسدة التناسخ فى معاد النفس
الى البدن ومنها كيفية تجسم الاعمال والافعال يوم القيمة وان مايراه النفس فى القبر وعند البعث وتحليه
امور عينية وموجودات خارجية لاما ذهب اليه جماعة ممن الاخيرة لهم بنحو وجود العوالم وكيفية
تحقق النشات ولم يعلموا ان كل مارآه النبى فى حيوة من الوحى وكان يشاهده من المغيبات كان
من الموجودات العينية والامور الخارجية مع كونها غايبة عن الابصار محجوبة عن ابصار النظار لا
انها مجرد امور وهمية مثالية لاتحقق لها عينا ومن توهم ان مشاهدات النبى ليلة المعراج كانت
امورا وهمية واشياء مثالية فقد حرف حكاية المعراج عن ظاهرها واولها عن مفهوم الاولى من
غير ضرورة شرعية او داعية عقلية فهو عندنا مبتدع او كافر وبعد التفتيش يظهر انه من ايهما
مخصوصة فنعوذ بالله منه ثم ان من الذين مالوا الى التاويل واولوا نصوص التنزيل من تشبث
فى الدليل على فتح باب التاويل فيما ورد فى الشرايع من الاقاويل بما اخبره نبينا عليه وآله الصلوات
والثناء ليلة المعراج من رؤية بعض من سلف ومضى من الانبياء كعيسى وموسى ويونس بن متى

المقالة الثانية فى المعاد الجسمانى

قايلا انه لو كان المرئى ذوات هؤلاء الاصفياء عليهم السلام واشخاصهم الخارجية لم يمكن تعلق الرؤية بهم
لانهم لم يكونوا موجودين باشخاصهم العينية فى تلك الليلة والعجب منه انه مع كونه عالما بالاصول
والقوانين كيف غفل من ان خصوصيات المعراج اخبار الاحاد وقد جعل هذا الخبر حجة واعتمد عليها
فى امر عظيم من اصول الدين وقاس على هذا فى ساير ضروريات الدين وافتى بما توجب التضليل من
اعتقاد التاويل فيها للمسلمين ولا يخفى ان بعد تسليم الصحة فى هذه الرواية لايصح ولا يصلح للتعليل
والاستدلال على صحة التاويل فى غيرها انه للمانع ان يمنع صحة الزام مثله فى غيره مما علم ضرورة من
الدين صحته ووقوعه وربما يوجد فى زماننا من قلد هذا الحبر المتين العالم بقواعد الشرعية و
الدين فى عذاب القبر حسبما قرره بوجه لايرتضيه نبيه النذير المنذر حاصله ان الذى يراه المقبور
فى قبره من الحياة والعقارب وساير اسباب العذاب على ماورد فى الاخبار والاثار انما هى صور خيالية
غير خارجية بل هى كما يراه النايم فى منامه مما لاوجود له فى الخارج اصلا وكما ان النايم يتالم بما يراه فى
المنام كذلك الميت والنوم اخ الموت وسياق كلامه يشعر بانه اضطر الى هذا فى دفع الشبهة المشهورة
التى اوردها بعض الملحدين المنحرفين عن شريعة المسلمين حيث قالوا ان بعد النبش يظهر ساقه الكب
الميت عن العقارب والحيات وساير ما ورد من اسباب العذاب وانما نحن بفضل الله وتاييده فى
مندوحة عن امثال هذه الشبهة ونظايرها بما قررنا واشرنا اليه مرارا من الفرق بين مايراه النايم
فى نومه وبين مايراه المقبور فى قبره والمحشور فى حشره وان كان مظهر هذه الصور الجسمانية القوة
الخيالية التى للنفس بمنزلة القوة الباصرة التى قد يرى الاشياء عيانا وقد يرى بتخيلها اذ هنا اما الاول
من غير ضرورة شرعية او داعية عقلية فهو عندنا اما مبدع او كافر وبعد التفتيش يظهر انه من ايهما
بخصوصه نعوذ بالله منه **ازالة وهم وانارة فهم** ان الذى صرف النصوص الواردة
فى باب اخبار الاخرة عن ظاهرها واولها وحول الايات الدالة على احوال القبر والبعث عن منطوقها و
مفهومها وزعم انها عقلية او وهمية محضة وليس لها وجود عينى او تجاهل انه لو كان الامر كما توهم و
اوهم لزم ان يكون تشريع الشرايع للاضلال والغواية لا للارشاد والهداية ولم يعلم ان اولئك الهداة
الصادقين المعصومين عن الغلط والخطا قرروا ان الذى قرر فى نفسه العقايد الفاسدة ورسخ
فى ذاته العلوم الباطلة كانت نفسه ظالمة جاهلة معذبة ابدا اذ هى لايزول عنها ابدا ولا يزول الملكات

التي هي آثار الافعال والاعمال قطعا وظاهر ان اكثر الناس يحملون هذه النصوص على ظواهرها ومعانيها الاولية حتى لكانت ضلالات وجهالات ومن اعتقدها كان معذبا ابد الماقريوه فيلزم ان يكون ما اكتسبه الصلحاء والاتقياء لنيل الدرجات يوجب حرمانهم عن الجنات واللذات وان لا يكونوا في الجنة ابدا او لم يكن لهم لذات قطعا وهذا قول شنيع وقد صرحوا بخلافه واجمع الكل على ان الصالح المتقي في الجنة ابدا وان لم يحصل في الدنيا شيئا من غوامض العلوم ودقائق الاسرار فعلم مما ذكر ان وجود الجنة والنار وساير الاحوال الاخروية على الوجه الذي يفهمه الجمهور والعوام ويصل اليه افهام الانام حق مطابق للواقع بحسب الاعتقاد به يقينا ومن انكر شيئا منها فقد ركب شططا وكان امره فرطا

هداية توضيحية ان كل قوة من القوى الانسانية لها لذة وكمال يخصها والم ونقص يناسبها ويحسب ما كسبه او اكتسبه يلزم في الطبيعة الجزاء الكامل للقوى كما قرره الحكماء من اثبات الغايات في الطبيعة لجميع المبادي والقوى سواء كانت عالية او سافلة عقلية او حسية فلكل وجهة هو موليها فمن ايقن بلزوم عود الكل ولم يشتبه عليه عدم كفاية البعض وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه المحققون من الحكماء من لزوم المكافات في الطبيعة والمجازات وامتناع وجود معطل في الطبيعة ايا ما عليه وثبوت مبطل بمدة مديدة وتقرير ايات قرانية كثيرة واحاديث نبوية غير يسير بل متكاثرة متوافرة في هذا الباب بحيث لا مجال فيها للتاويل ولا مندوحة للصرف عن الظاهر والتحويل

كلمة فرقانية وحجة كلامية ان في الكلام الالهي ايات بينات لامكان الوقوع بمقتضى الحكمة في النشاتين منها قوله تعالى بان اشار الى اثبات امكانه بكونه تعالى قادرا على العود يعرف بها ومنها هذا واوضح هذه الطريقة بامور الاول ما وقع في الواقعة جوابا عن شبهة اصحاب الشمال من المجادلين فانهم قالوا ءَاِذا مِتنا وكُنّا تُرابا وعِظاما ءَاِنّا لَمَبعوثون اَوَ آباؤنا الاَوَّلون قال الله تعالى اِنَّ الاَوَّلينَ والآخِرينَ لَمَجموعونَ الى ميقاتِ يَومٍ مَعلومٍ واشير الى امكان هذا باربعة وجوه اولها قوله اَفَرَاَيتُم ما تُمنونَ ءَاَنتُم تَخلُقونَهُ اَم نَحنُ الخالِقونَ نَحنُ قَدَّرنا بَينَكُمُ المَوتَ وَما نَحنُ بِمَسبوقينَ عَلى اَن نُبَدِّلَ اَمثالَكُم وَنُنشِئَكُم فيما لا تَعلَمونَ وجه الاستدلال بهذا على ما في تفسير الكبير ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشترك كل الاعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية

انها حتى يجمع تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا من اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في اوعية المني ثم انه تعالى اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فاذا افترق بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى هذا تقرير الحجة وان الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة ثم قال وذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة اتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقال في سورة لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال في سورة الطارق فلينظر الانسان مم خلق الى قوله تعالى انه على رجعه لقادر انتهى كلامه ولا يخلو عن خدش وامكان منا قشة في اكثر مقدماته التي لا يحتاج اليها ولا دلالة في القران عليها ولقد سنح للخواطر وجوه اخرى منها ما نقرره وهو ان ابداع الصور وانشاءها انسب واقرب الى العلة الاولى من تركيبها وجمع اشتاتها ومتفرقاتها لان امرها كلمح البصر او هو اقرب كما هو سنة الابداع فاذا كان مبدع البدايع ومكون الصنايع انشاء الصور من غير مزاج وامتزاج وتركيب من اجزاء مختلفة حاصلة بازدواج اليق به واولى واسهل واحرى من جمع متفرقات شتى وتاليف مختلفات ترى فاذا صدر منه تعالى وجود الانسان على نهج الامتزاج والتخمير من الاركان والامشاج فليجز صدوره بهيئته الخاصة تارة اخرى على سبيل الانشاء كيف والباري سبحانه فعله الخاص الذي هو الابداع والانشاء ارفع واجل من الجمع بين الاشياء والتدرج في التكوين بالتغذية والانماء فان هذا شان الطبايع والقوى التي هي في درجة القصوى من النزول عن العالم الاعلى على ان الايجاد على الاطلاق منه والوسايط مخصصات الايجاد وحيثيات وجهات لتكثر افاداته وافاضاته لان ما هو الابسط في الوجود فهو الاقرب الى الموجد الحقيقي وقد اومانا الى ان وجود امور الاخرة اصفى من التركيب واعلى من الامتزاج فالمقصود من هذه الايات الاستدلال على قدرته على الاعادة التي هي بالحقيقة انشاء النشأة الاخرى كما ان ابتداءه هو انشاء النشأة الاولى فكما ان في الابتداء فعله الخاص به تعالى ليس الا التجمع المتفرقات من المواد بل افاضة الصور على القابل بحسب الاستعداد كذلك حقيقة المعاد وفعله اللايق به انشاء

النشأة الاخرى وهو اهون عليه من ايجاد المكونات فى الدنيا لان الاخرة خير وابقى وما هو ابقى فى الوجود واتقن واحكم فى الصنع فهو انسب به تعالى وهو اهون عليه واليه الاشارة بقوله ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون افرايتم النار التى تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشؤن ومما يدل على ان ايجاد الامور الاخروية اشبه بسنة الله التى هى الابداع من الايجاد الامور الدنيا وية ان ايجاد المواليد المكونة فى هذا العالم وتبليغها الى غاية خلقتها واكمالاتها تدريجى ووجود الاخرويات دفعى حدوثا واكمالا وكذا اشخاص الانواع لا توجد جميعها دفعة واحدة فى ان واحد بل شيئا فشيئا بعضها قبلا وبعضها بعدا وايضا اكثر الانواع الكمالية الحيوانية توجد على سبيل التوالد دون التولد بخلاف الصور الاخروية واجساد اهل الاخرة فان وجود اشخاصها انما يكون دفعة واحدة باذن الله من غير مهلة ونفخ ارواحهم فى اجسادهم المكونة من تلك الارواح بواسطة بعض ملئكته نفخة واحدة ومن تلك الوجوه انه تعالى يقول للضالين المكذبين الذين ينكرون البعث ويستبعدونه انكم لا تخلقون المنى الذى حسبتم ان الانسان خلق منه حتى لو لم يخلق مرة اخرى لم يخلق الانسان بل الله تعالى يخلق الانسان ومادته بقدرته وارادته لعموم قدرته وشمول علمه وارادته قادر على ان يخلق الانسان الاول مرة اخرى وكما خلقه اولا من المنى يخلقه ثانيا منه او من امر اخر على مقتضى علمه وارادته فلا وجه لاستبعادكم واستنكاركم ويؤيد الاول ما ورد فى الاخبار من امطار السماء بماء كالمنى عند البعث وجه استفادة هذين الوجهين من الاية لا يخفى على من له دراية وثانيها قوله افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وجه الاستدلال على ما قال بعض المفسرين ان الحب اقسام من بطون مشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور ومثلث ومربع وغير ذلك من اشكاله واذا وقع فى الارض البذر واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلى يقتضى ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفى لحصول العفونة فهما جميعا اولى بفعل الافساد ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد فى الرطوبة تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها فرقتان فرقة من راسها صاعدة واخرى تتشبث فيها فى الارض وكذا النوى بما فيه من الصلابة العظيمة تنفلق باذن الله وتصير مجموعة على نصفين يخرج من احدهما الجزء الصاعد ومن الثانى الهابط فيكون احدهما خفيفا صاعدا والاخر ثقيلا هابطا مع اتحادهما فى الطبيعة والعنصر والماء والهواء والتربة

فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة تعجز العقول عن دركها وبيان لميتها فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء وثالثها قوله تعالى افرايتم الماء الذى تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون ووجه الاستدلال على ما فى التفسير الكبير بوجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويسخره ويبطل الخاصية ويصعد ما من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان يكون تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة فى جمع الاجزاء الرشية المائية للانزال فهو قادر على ان يجمع اجزاء المبثوثة الترابية للبعث وثالثها تسييرها بالرياح وتعيينها انزالها فى مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك دليل على جواز الحشر اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يظهر الحيوة والرطوبة من جانب التراب واما الثانى فلما قدر على جمع تلك الذرات بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع اجزاء الترابية والثالث تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التى ضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ههنا والرابع انشاء السحاب لحاجة الناس فحاجة الناس اليه كحاجتهم الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوا من الثواب والعقاب بل هذا اولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة فى مواضع من كتابه فقال فى الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال هو الذى يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون انتهى مقال الامام الرازى بعبارته ورابعها قوله تعالى افرايتم النار التى تورون ءانتم انشاتم شجرتها ام نحن المنشؤن قال الامام الرازى وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجر هابط وايضا النار نورانية والشجر ظلمانية والنار حارة يابسة والشجر باردة رطبة فاذا امسك الله فى داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوان وتاليفها وان الله تعالى ذكر هذه الدلالة فى سورة يس فقال جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم ان الله تعالى ذكر فى هذه السورة امر الماء والنار وذكر فى سورة النحل امر الهواء فقال امن يهديكم فى ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدؤ الخلق ثم يعيده وذكر الارض فى قوله وترى الارض هامدة فكانه سبحانه بين ان العناصر على جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر هذا كلامه وفيه ما فيه الامر الثانى من الامور الدالة على امكان الحشر ما يستفاد من كلام ائمة التفسير ان الله يقول لما كنت قادرا على الايجاد اولا فلان اكون قادرا على [illegible]

اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل على الوجه المشهور ظ واما على الوجه الذي ذكرناه فبان الاعادة
نوع انشاء كالابداع لان ما هو فعل الحق بالذات في الابداع انما هو افاضة الصور على المركبات وانشاؤها
لا التركيب والتمزيج الذي هو نوع تحريك وتبديل فان الانشاء الثانوي لكونه اصفى والطف من الانشاء
الاولى فبالحري ان يكون فعله تعالى والبق كما اشرنا اليه والله تعالى ذكره في مواضع من كتابه العزيز منها في
البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها قوله تعالى ءاذا كنا عظاما
ءانا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ومنها قوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل
الاعلى ومنها في يس قل يحييها الذي انشأها اول مرة الامر الثالث الاستدلال باقتداره على خلق السموات
على اقتداره على الحشر في ايات منها في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر
على ان يخلق مثلهم وجعل لهم اجلا لا ريب فيه وفي سورة يس اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر
قوله بلى وهو الخلاق العليم وفي الاحقاف اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر
على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير ومنها في سورة ق ءاذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقا للعباد
واحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد هذا حاصل
كلام الرازي وغيره من المفسرين الاعلام ولا يخفى ما فيه من النقص والابرام والمناقشة في تمام الافادة
المرام وكلام الله تعالى لا ينحصر معناه فيما حواه للافهام من الاعلام ولا يبعد ان لا يكون ما وصل اليه افهام
المفسرين هو مراده من هذه الايات المذكورة فان منكري المعاد اكثرهم من المعاندين الجدليين من
اهل البحث وذوي الطبائع الغليظة من اجلاف العرب فطريقة ارشادهم هي المداراة معهم والتلطف بهم
في دفع الشبهة من خيالهم ودفع ما يتشبثون به في الانكار بالمقدمات المسلمة عندهم فان معدل انكارهم
استبعادهم المعاد والنشور وبناء جحودهم وعنادهم للحشر والبعث من القبور تشبثوا بها في
الاستبعاد وتمسكوا بها في دعوى استحالة المعاد فلنذكرها مفصلة ونجيب على كل واحد منها جوابا
يحل العقدة ويقلع الاشكال انشاء الله ولي الجود والافضال فمنها ما ارتكز في اوهام العامية
من ان البدن اذا صار ترابا وتفرق وتفتت اعضاؤه وتشتت اجزاؤه كيف يرجع ويجتمع ويصير بدلا
مثل الاول من ذا الذي يعرف تلك الاجزاء حتى يطلبها ومن الذي يقتدر على جمعها بعد تفرقها

في الجهات والانحاء واطراف الارض والسماء فالحق سبحانه ازال هذا الاستبعاد بانه هو الذي يعلم
تلك الاجزاء وعلمه محيط بتقلبات الارض واجزاء السماء وعنده كتاب محفوظ فيه كل شيء وهو القادر على
جمعها وجمعها مرة اخرى وانما متفرقة كانت في المرة الاولى يجمعها ففي المرة الثانية لا يخرج عما في قدرته وتفرق
من الارض والسماء وكل ينزل من السماء ماء مباركا كما يفيد الانبات والاحياء في الارض بان يجمع اجزاء
متفرقة متشتتة جدا فكذلك وبمثل ذلك يكون الخروج والبعث والجمع ثانيا فبهذا يظهر ان هذا الاستبعاد
انما هو عناد وتكذيب للرسل الافاضل العالمين باسرار العالمين كما هو عادة الجهلة المتفلسفة ومنها ما انبث
بافكار المنتسبين الى الطبيعيين المتشبهين بالفلاسفة الدهريين ان حدوث الانسان وغيره من المركبات
العنصرية لا يكون الا من الاسباب الارضية الاختيارية والطبيعية كالاب والام والنطفة لوجود الانسان
وكالحرث والزرع والبذر والغرس لوجود الاشجار والبساتين ثم لا يمكن حدوث هذه الاشياء
الا بحركات كثيرة فلكية وغيرها وتغيرات وانقلابات زمانية ومكانية يحتاج الى مضي ازمنة طويلة
وذلك لان هذا مبلغهم من العلم حيث لم ترتق نظرهم من الاسباب الطبيعية الى اسباب القصوى الالهية
ولم يعرجوا في ملاحظة الافاعيل من القوى الطبيعية والاختيارية الحيوانية التي ليست الا الاعداد والتحريك
والتهيئة الى ملاحظة فعل الله تعالى الذي هو مجرد الافاضة فلما احتجب انظارهم بالافاعيل التحريكية
التغيرية عن الفعل الحقيقي الذي هو نفس افاضة الوجود لا جرم انكروا طريق الوجود والايجاد الاعلى
نهج التحريك والاعداد والاستعداد فالحق تعالى ازال هذا الاستبعاد عن ضمايرهم بان الله هو القادر
على كل شيء وانه هو الذي يبدئ الخلق ثم يعيده وان الوجود في كل شيء هو فعله تعالى وما توهمتموه
انه فعلكم فليس لكم فيه الا الحركات والارادات دون الصنع والايجاد فكما انه هو القادر في الابتداء فكذلك
هو الذي يعيد الخلق اذا شاء كما ذكر ايات كثيرة في هذا الباب منها قوله يا ايها الناس ان كنتم في ريب
من البعث فانا خلقناكم من تراب الاية وفي قوله انتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون حيث ذكر بلفظ الانشاء
اشعارا بان فعلكم الغرس وامثاله من الحركات دون الانشاء اي الايجاد وكذا في قوله افرأيتم ما تمنون
ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون لم يقل انتم تنزلون لان الانزال فعلهم دون الخلق وهكذا في كثير من
الايات ومنها ان الحشر والبعث اما للبعض او للجميع والاول ترجيح من غير مرجح لان استحقاق الثواب
والعقاب مشترك في كل الناس فلا وجه لبعثة البعض دون البعض والثاني يوجب التزاحم والتضايق

الفن الثاني في الطبيعيات

المكانى والزمانى لجمع الناس وحسابهم وكتابهم كما قال الله تعالى حكاية عنهم ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون فازال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليما لنبيه صلى الله عليه واله وسلم قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم فبين لعباده بان ميقات البعث والحشر يوم معلوم له تعالى لا يصلح اليه لان يصل افهام المحجوبين في حيوة هذه النشأة المقيدين بازمنة هذه الدنيا وامكنتها لان ذلك اليوم ليس من جنس ايام الدنيا والمحشر الذى يبعث فيه الخلايق ليس من امكنة هذا الارض والسماء وليس يصلح لادراك الامور الاخرة هذه المشاعر والحواس وانما ينكشف لمن يكشف في هذه الدنيا من الانبياء والاولياء بواسطة غلبة سلطان الاخرة على قلوبهم لو قضهم استعمال هذه المشاعر والحواس في مشتهياتها ولذاتها بموتهم الارادى عن زخارف هذه الحيوة الدنيا لنيل مآرب الحيوة الاخرى كما قال رسول الثقلين عليه وآله الصلوات موتوا قبل ان تموتوا اى عطلوا هذه الحواس عن الاحساس لينفتح منكم مشاعر ادراك الامور الاخرة قبل موتكم الطبيعى وقال بعض الحكماء مشيرا الى هذا المعنى الناس يقولون افتح عينك لترى وانا اقول غمض عينك لترى وقال بعضهم ايضا رامزا الى هذا من اراد ان يتنور قلبه فليسد الابواب الخمس

تبصرة تفصيلية اعلم ان لاهل الايمان والاعتقاد بحقية الحشر والمعاد الجسمانى درجات في الشريعة الحقة على مقامات **الاول** ادناها في التصديق واسلمها عن الافات مرتبة عوام اهل الاسلام وهو ان جميع امور الاخرة من عذاب القبور وحياتها وعقاربها امور واقعة محسوسة من شانها ان يحس بهذه الباصرة الحسية لكن لا رخصة من الله تعالى في احساس الانسان ما دام في الدنيا لحكم ومصلحة في اخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الروايات **المقام الثانى** ان تلك الامور الموعودة في عالم الاخرة هى مثل ما يرى في المنام كلها امور خيالية لا وجود لها في العين كما لا وجود عينيا لما يراه الانسان في نومه من الحيات والعقارب التى يلدغه الا انها اكثر ما يتالم منها في النوم حتى يراه يصيح في نومه ويعرق وينزعج عن مكانه انزعاجا شديدا وكذا في جهة اللذة فانه ربما يلتذ بشئ في النوم لا يمكن ان يوجد مثله في اليقظة التذاذا او سرورا كل ذلك يدرك في نفسه ويتاذى ويتلذذ به كما يتاذى اليقظان ويتلذذ من مشاهد الموذيات واللذات العينية والنايم يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية موجودة

المقالة الثانية في المعاد الجسمانى

وهى موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهدة واذا كان العذاب في الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد وكذا الحال في الجنات والاشجار والانهار والمواضع النفيسة والاشخاص الشريفة التى يراها النايم ويسر بمشاهدتها في نومه وهى حاصلة له موجودة في حقه غير موجودة في الخارج ولا مشاهدة بالحواس وهذا هو الذى ذهب اليه الشيخ الرئيس في باب جنة الناقصين في العلوم من الزهاد والعباد وغيرهم ممن يحذو حذوهم ونار الناقصين في العمل من الفساق وغيرهم ممن نزل منزلتهم وتبعه الغزالى كما يظهر من كتبه ورسائله ومما يدل على ان ما ذكرنا هو ما ذهب اليه الشيخ قوله في اواخر الهيات الشفاء في تصحيح المعاد الجسمانى ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل يزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخرى اشد استقرارا من الموجود في المنام بحسب العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور التى ترى في المنام بل والتى تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما يبتدى من باطن وينحدر اليه والثانية يبتدى من خارج ويقع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهدة وانما يلذ ويوذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن له سبب من خارج فان السبب الذاتى هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هى السعادة والشقاوة الخسيستان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال و تتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التى كانت لها كل التبرى ولو كان بقى فيها اثر من ذلك اعتقادى او خلقى تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة عليين الى ان ينفسخ انتهت عبارته واما ما يدل على ان هذا مختار الشيخ الغزالى قوله في بعض مسفوراته ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من اكل ونكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تقدم حسية وخيالية وعقلية اما الحسى فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وقام البرهان على امكانه واما الخيالى فلذة كما في النوم الا ان النوم مستحقر لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالى و الحسى لان التذاذ الانسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها

في الخارج فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع وعدم في الخارج لدامت اللذة وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان الصورة المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس يصير مبصرا كما في المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما لها قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته وتنزل منزلة الصورة الموجودة من الخارج ولم يفارق الدنيا والاخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بالبال شيء يميل اليه الا ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة بقوله عليه السلم ان في الجنة سوقا يباع فيه الصورة والسوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الايجاد من خارج الحس فحمل امور الاخرة على ما هو اتم واوفق للشهوات اولى ولا نقص في تهافى الوجود اختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها مراد لاجل حظ وحظ من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة واليه يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون هي امثلتها كل واحد مثالا للذة اخرى مما يتبع في العقليات يوازي رتبته المثال في الحسيات **المقام الثالث** في الاعتقاد بما ورد في الشريعة من نحو وجود الصور الاخروية وهو اما عقلية محضة وتوجيهه بوجهين احدهما ان يكون تلك الصور المحسوسة اشارة الى صور روحانية عقلية واقعة في العالم العقول الصرفة حسبما ذهب اليه افلاطون من ان لكل نوع من الانواع المحسوسة مثال عقلي في عالم العقول والمراد من المذكورة في الكلام الغزالي في بيان الوجود للذات الموعودة في الجنة وفصله بقوله فانه لو راى احد في المنام الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المطرة باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلي والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المرصعة بالجواهر والغلمان المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد بل واحد يحمله على نوع من السرور ويرجع بعضه

الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك وان كانت مما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يخفى ان ادراك اللذات الاخروية على هذا الوجه العقلي مختص باهل المعرفة والكاملين في العلوم دون اكثر اهل الجنة من العقول الساذجة والنفوس الساكنة ولذلك ذكر صاحب الاحياء بعد ذكر الوجوه الثلثة المذكورة في وجود ما يوعد في الاخرة كلاما بهذه العبارة وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقايق ولا يتمثل له الصور العقلية والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم وشهوتهم اذ حد الجنة ان فيها الكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بعجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية القت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملته افهامهم فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق بالكرام الالهيين انتهى قوله والوجه الثاني ان يكون هذه الامور كناية عما يلزمهما من مطلق العذاب والسرور ويبين بعضهم هذا بان الحية بنفسها لا تولم بل الذي تلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان قد يؤثر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي هو يفضي اليه في العادة فانه لو خلق في الانسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع فانه لم يمكن تعريفها الا بالاضافة اليه ليكون الاضافة للتعريف بالسبب ويكون ثمرة السبب حاصلة وان لم يحصل صورة السبب والسبب يراد لثمرته لا لذاته وهذه الصفات المهلكات ينقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون الامها كالالم اللدغ من غير وجود حيات وانقلاب الصفة موذية يضاهي انقلاب العشق موذيا عند موت المعشوق فانه كان لذيذا فصار اللذيذ بنفسه مولما حتى نزل بالقلب من انواع العذاب ما يتمنى معه انه لم يكن قد تنعم بالعشق والوصال بل هذا بعينه هو احد انواع عذاب الميت **المقام الرابع** في الاعتقاد بيوم المعاد والصور الموعودة الموجودة في الاخرة على ما هو طريقة الراسخين في العلم والعرفان ومسلك المتالهين من اهل الكشف والايقان وهو

ان هذه الامور موجودات خارجیة وثابتات عینیة وهی فی الموجودیة والثبوت اقوی واشد و ادوم من موجودات هذا العالم بل لا نسبة بینها وبین هذه فی باب قوة الوجود وترتب الآثار ولیست انها بحیث یمکن ان یرى بهذه الابصار الفانیة البالیة کما ذهب الیه الظاهریون ولا انها امور خیالیة وموجودات مثالیة لا وجود لها فی العین کما یراه الاشراقیون وتبعهم آخرون ولا انها مجرد امور عقلیة او مفهومات ذهنیة ولیس باشکال وهیئات مقداریة وصور جسمانیة کما یراه جمهور المتفلسفین من اتباع المشائین بل انها صور عینیة جوهریة موجودة فی الخارج لا فی هذا العالم الهیولانیة بل فی عالم الآخرة وعالم الآخرة جنس لعوالم کثیرة کل منها اعظم من مجموع هذا العالم بما لا نسبة بینهما ولکل نفس من الاخیار عالم عظیم الفسحة ومملکة اعظم مما فی السموات والارض بعدة اضعاف ووجود امور الآخرة وان کان یشبه وجود الصور التی یراها الانسان فی المنام او فی المراة من وجه لکن یفارقها بالذات اما وجه المشابهة فهو ان وجودها لا یزاحم وجود شیء من هذا العالم فان النائم ربما یرى فلاة عظیمة وحیاة الاشاهقة فی صحاری واسعة ومثل ما یراها فی هذا العالم ثم ما یراها فی النوم غیر ما یراها فی الیقظة من الامور الخارجیة بالعدد الا ان شیئا منها لا یزاحم شیئا من هذه ولا یضایقه فکذلک ما یراه الانسان بعد الموت لا یزاحم ولا یضایق بینه وبین اجسام هذا العالم واما وجه المفارقة بینهما بالذات فهو ان تلک الدار الآخرة وصورتها الواقعة فیها هی موجودات عینیة اقوی فی قوة الوجود و شدة التاثیر من موجودات هذا العالم فکیف من الصور المنامیة المحلومة ونسبة النشأة الثانیة الی هذه النشأة کنسبة الانتباه الی النوم کما فی قوله صلی الله علیه وآله الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا واما الاشارة الی کیفیة وجود الصور الاخرویة فقد مرت فی عدة مواضع من هذا الکتاب متفرقة واما بیانه التفصیلی بالنمط الطبیعی علی منهج البرهان اللمی التام المقدمات بحیث لم یبق فیه مجال للبحث والانکار والمنع والاستنکار والمجادلة والاستکبار فلیطلب کشفه وتوضیحه وتفصیله من بعض الاسفار الالهیة الموسومة بالحکمة المتعالیة واما اجماله فانما یستعلم بملاحظة ان النفس الناطقة الانسانیة لکونها من سنخ الملکوت وعالم القوة والقدرة لها قدرة علی اختراع الصور لکن الصور التی یخترعها حین تعلقها بهذا البدن الترابی الکثیف المادی المرکب من الاضداد لیست الا ضعیفة الوجود لا یترتب علیها الآثار المطلوبة الخارجیة ولا یکون ثابتة ایضا بل تکون متغیرة لان مظهرها القوة الخیالیة وهی دائمة التحلل والاستحالة

والتجدد والزوال بحسب اختلاف امزجة محلها بسبب ما یرد علیها من المشوشات والمغیرات الخارجیة والداخلیة فاذا فرض احد هذه الصور بحیث یکون وجودها اقوی وبقاءها ادوم فلم یکن ح فرق بینها وبین الخارجیة حیثیة یترتب علیها آثارها المطلوبة منها اولا تری انه کلما استراحت النفس من الاشتغال بالفکر والحرکات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة المتداعیة الی الانفکاک وتعطلت حواسها الظاهرة واحتبست عن استعمالها والاشتغال بها اما بالنوم او بتوجهها الی الجنبة العالیة بقوة فی ذاتها فطریة او کسبیة اغتنمت الفرصة ورجعت الی ذاتها الملکوتیة الفیاضة للصور فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة ایاها بحواسها التی لها فی ذاتها بلا مشارکة البدن فان الانسان فی حال النوم او الاغماء یبصر ویسمع ویذوق ویشم ویلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة عن ادراکها فعلم ان للنفس بصرا وسمعا وذوقا وشما ولمسا فی ذاتها من دون الحاجة فیها الی البدن بل هی اتم واصفی من التی فی البدن اذا لم یکن هذه عائقة للنفس عن استعمالها ایاها کما مر ذکره وکما ان حواس البدن کلها یرجع الی حاسة واحدة وهی الحس المشترک فجمیع حواس النفس وقواها یرجع الی قوة واحدة هی ذاتها النوریة الفیاضة وبصیرتها عند رجوعها من هذا العالم الی ذاتها ادراکها للاشیاء عین قدرتها علیها فیکون علمها فعلا وحسها قدرة ثم اولا ینظر ولا یتحدس بان النفس کلما کانت اتم قوة واقوی جوهرا واقل مزاحمة ومعاوقة من قواها اما لفتورها وضعفها کالمجانین والمرضی او لقوتها خیرة کانت کما للانبیاء والاولیاء او شریرة کما للکهنة والسحرة کانت ملاقاتها للصور العینیة ومشاهدتها ایاها اقوی وترتب آثار الوجود علی صورها المشهودة الذ اذا وابلغ واکثر مع بقاء تعلقها بالدنیا والبدن وذلک لقوتها بحیث یفی بضبط الجانبین الظاهر والباطن والشهادة والغیب بل الغیب شهادة بالقیاس الی بعض النفوس المستعلیة عن القیود البدنیة الناقصة عن ذیالها عن اغبار المحسوسات الدنیة وهم الذین لا یلتفتون الی صور هذا العالم و لا ینظرون الی الدنیا الا بعین الاحتقار ثم انهم لما کانوا لقوة نفوسهم وعلو منزلتهم برتبة لا یشغلهم فیها شان عن شان ولا یحجبهم منزل عن منزل ولا یلهیهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله وتذکر الامور الآخرة فهی کالمبادی العالیة ذاتا وفعلا فیقدرون علی ایجاد امور مشاهدة وصور ادراکیة حیث یکون ایجادهم عین ادراکهم وربما یشتغل بعض المکاشفین بشهود صور ذلک الموطن عن شهود صور هذا الموطن فی الیقظة ومع سلامة الآلات علی عکس حال المحجوبین وان کان هذا ایضا نوع حجاب الا انه

قرة عيون بعض السالكين الذين بجبت عيونهم بالاخرة عن الدنيا فجميع ما ذكرنا من الاحوال بواسطة ظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا انموذج لمعرفة احوال الاخرة للنفوس فكل نفس انسانية سواء كانت سعيدة او شقية فهي اذا انقطعت تعلقاتها بالبدن وخلت وخراب البيت او تحللت صارت حواسها الباطنية لادراك الامور الاخرة اشد واقوى فيشاهد الصور الغيبية الموجودة في الاخرة ولا يختص شهود الاخرة بنفس دون نفس اذ كل نفس قطعت التعلق بالبدن اختيارا كان او اضطرارا يحجبها انكشاف الامور المناسبة اياها التي هي من نتايج الاعمال والافعال كما في قوله تعالى فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد فكل نفس يظهر لها هناك حسب اكتسابها في الدنيا من الاخلاق والملكات الكريهة والكريمة الحاصلة لها من اعمالها وافعالها اما صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة باليواقيت واللؤلؤ والمرجان وصور قبيحة مولمة موحشة من الحيات والعقارب والنيران والجحيم والزقوم وتصلية جحيم

بسط مقال للتبيين مرام اعلم ان مسئلة المعاد هي ركن عظيم في الاسلام واصل كبير في الحكمة وهي من اغمض المسايل دقة واعظمها شرفا ورتبة قل من يهتدي اليها من كبراء الحكماء من المتقدمين ومن شدّ الى انهاها من عظماء الفضلاء من الاسلاميين لان اكثر الفلاسفة معتقدون بالمعاد الروحاني فقط دون الجسماني والجنة الزاهية المحلاة بانواع حليها وحللها وزنجبيلها وسلسبيلها كناية عندهم عن ادراك المعقولات والوصول الى الحقايق العقلية ودركات جهنم بقيودها وسلاسلها وجحيمها وزقومها عبارة عن رذايل الاخلاق وذمايم الصفات وخصوصا الجهل المركب والعناد والتعصب في الاراء والمذاهب الذي يوجب العذاب الدايم على وجه اشد من احراق كل نار وتجميد كل زمهرير فهم وان كانوا مصيبين في اثبات هاتين المرتبتين للنفوس الا انهم اخطأوا في الانكار النشأة الاخرى المتوسطة بين العالم المعقول وعالم الصور الدنيا وبه هي المنقسمة الى جنة السعداء وجحيم الاشقياء ثم ان اكثر الاسلاميين يرون ويعتقدون بان الانسان ليس هو شيئا سوى هذا البنية المحسوسة اعني الجسد المركب من اللحم والدم والعظم والعروق وما شاكلها التي كلها اجسام وما يحلها من الاعراض على هيئة مخصوصة هي الصور الانسانية عندهم وتلك مادتها وهم لا يتحققون امر البعث ولا يتصورون حقيقة القيمة ضميرا واعتقادا وان اقروا بها لسانا ولفظا فالقيمة عندهم ليست الا اعادة هذه الاجسام المعدومة بعينها والاعراض بعينها على هذه

الحالة التي هي عليها الان واكثر ابناء زماننا وان قالوا بتجرد النفس الانسانية بحسب التقليد والسماع الا انهم في غفلة عن ذلك بحسب المعرفة والتصديق فانهم من معرفة النفس وابنيتها وماهيتها وكيفية ارتقائها في الدرجات وانحطاطها في الدركات واستعدادها بحسب الجوهر والذات مالان تزدهي الى الجحيم او لان ترتقي الى النعيم فالناس بحسب ضماير هم يجحدون تجردها وانفصالها عن الاجرام ذلك قولهم بافواههم وما بي قلوبهم فاكثرهم لا يعقلون او لم يسمعوا من بعض كبرائهم والجاهل بحقيقة النفس وبيان ماهيتها وكيفية تعلقها بالبدن واحتياجها الى القوى المحركة والمدركة البدنيين وفنائها وكيفية تجردها بذاتها واستقلالها بوجودها وفنائها اخروسا يراحوالها معدود من العوام الناقصين عند اهل العلم والكمال وان كان احكم بجبر العلوم الجزئية وبالحقيقة الجاهل بحقيقة النفس جاهل بحقيقة المعاد الانساني وكلا المعادين الجسماني والروحاني جميعا وجاهل بمعنى رجوع النفس الى الله تعالى على ما وقع في القران الكريم والعجب من اكثر المنتسبين الى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والنساء والصبيان ولم يشتغلوا بالبحث عن حقيقة نفوسهم وانه كيف مآلها والى المعاد بصير حالها مع انه فرض عليهم وهم معطلين فيه ومشتغلين طول عمرهم بكثير من المسايل الفرعية وبعض الخلافيات الفقهية التي ينقضي الاعمار من غير الاحتياج اليها كاحكام الفروعات النادرة من الميراث والطلاق واحكام الشقوق والاحتمالات البعيدة في الزراعات والمساقات التي لا يقع واحد منها في اعمار طويلة مع وجود اشخاص في كل زمان يقوم بها وليس هذه المسايل الخلافية فرض عين لاحد بل كساير الفروض الكفائية

ثم اعلم ان الاعتقاد في المعاد على هذا الوجه العامي جيد للجهال والعوام ومن لا ينظر في حقيقة الامور ولا يعرف المبادي اليقينية ولا الغايات الطبيعية الحقيقية وذلك لانهم اذا اعتقدوا هذه الراي في المعاد وتحققوا هذه الاعتقاد يكون ذلك حثا لهم على عمل الخير وترك عمل الشر ودواجتناب المعاصي وفعل الطاعات واداء الامانات وترك الخيانات والوفاء بالعهود وصحة المعاملة والنصيحة فيها وحسن المعاشرة وخصال كثيرة محمودة من هذا القبيل واما الذين به محققوا الحكماء وافاضل المليين فهو ان مع هذه الاجساد جواهر اخرى هي اشرف منها وانور وليست باجساد بل جواهر مجردة تسمى ارواحا ونفوسا فلا يتصور عندهم امر البعث ولا يتحققوا امر القيمة الا برد تلك النفوس والارواح الى تلك الاجساد بعينها او اجساد اخر مثلها يقوم مقامها يحشرون ويحاسبون بما عملوا من خير او شر فكما يفرق بالموت بين الارواح والاجساد فعند الحشر والاعادة يبعث من في القبور

ويحصل ما في الصدور وهذا الرأي اجود واقرب الى الحق وفي هذا الاعتقاد منهم صلاح لهم ولنظائرهم ولغيرهم ولنا من كان فوق هذه الطوايف في العلوم والمعارف ولرسوخه في العلم وارتياضه بالحكمة فهو يرى ان الغرض من وجود هذه النفوس مع الابدان والغاية في تكون هذه ارواح مع الاشباح مدة في الدنيا من اجل ان يستتم ذواتها ويكمل صورها عقولا فعالة بعد ما كانت نفوسا منفعلة ويخرج من حد القوة الى الفعل والظهور ويستكمل ايضا فضايلها التي هي دون تلك الفضيلة التي ذكرناها من عزمها امر المحسوسات وتخيلها حكايات المعقولات وهذا هو العام الفاشي الذي يمكن ان يصل اليه كل انسان بشرطها سلامته من الجهل المركب ورذايل الاخلاق وسيئات الملكات وبها جاءت دعوة الانبياء وظواهر شريعتهم العامة لجميع الناس ومنها يحصل جنات مفتحة لهم الابواب وباضدادها يقع استحقاق الجحيم والعذاب واما النفوس الصابرة عقولا فعالة فهم المستغرقون في شهود عظمة الله وجلاله ومتحيرون في ملاحظة جماله لا التفات لهم الى ذواتهم المنورة الكاملة فضلا عن ما عداهم لا يكدرون عن عشق مولاهم برجاء نعيم وخوف جحيم واعلم ان اختلاف الملل والمذاهب في باب صحة المعاد وكيفية تحققها انما كان لاجل غموض هذه المسئلة ودقتها حتى ان الكتب الالهية مختلفة في هذا بحسب الظاهر الا ان المرجع في الجميع واحد ففي التورية ان اهل الجنة يمكثون في النعيم خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملئكة وان اهل النار يمكثون في الجحيم كذا او ازيد ثم يصيرون شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملئكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون وفي القرآن ان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة لقوله تعالى كما بدأكم تعودون ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وسؤال ابرهيم عليه السلام ربه في كيف يحيي الموتى وقول عزير عليه السلام كما حكاه الله تعالى منه انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ومكث اصحاب الكهف وقول الله تعالى وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق فبعض هذه النصوص والعبارات يدل على ان المعاد للابدان وبعضها يدل على انه للارواح والتحقيق ان الابدان الاخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان فان بدن الاخرة كظل لازم للروح وكعكس ومثال له بخلاف هذا البدن المستحيل الفاسد ولا تعجب لا ولي الالباب من النشاة الثانية بل تعجبهم من النشاة الاولى اكثر بكثير الا ان الاولى لما كانت محسوسة مشاهدة معتادة سقط التعجب منها كما ذكره بعض العرفاء انه لو سمع عاقل قبل ان يشاهد ان انسانا يتحرك نفسه فوق امرأة مرارا كما تحرك المحيض وخرج من بعض اجزائه شيء مثل زبد سيال فيجعل ذلك الشيء

في بعض اعضاء المرأة ويبقى مدة على هذه الحالة ثم يصير علقة ثم العلقة مضغة ثم المضغة يصير عظاما ثم يكسي العظام لحما ثم يحصل منه الحركة فيخرج موضعا لم يعهد خروج شيء منه على حالة لا يهلك امه ولا يشق عليها ولادته ثم يفتح عينيه ويحصل في ثدي الام مثل شراب مايع لم يكن فيها قبل ذلك شيء يتغذى به الطفل الى ان يصير هذا الطفل بالتدريج صاحب صناعات واستنباطات بل ربما يكون هذا الذي يكون اصله نطفة وهو عند الولادة اضعف خلق الله عن قريب ملكا جبارا قهارا يملك اكثر العالم ويتصرف فيه فان التعجب من ذلك اكثر واوفر من التعجب من النشاة الثانية **المقالة الثالثة** في ضرب اخر من البيان في تحقيق المعاد للانسان على اسلوب عرفاني وعظ شهودي على لسان اهل التوحيد وفيها فصول **فصل** في تلخيص القول في المبدأ والمعاد والانتقال من الفطرة الاولى والارتحال اليها وبيان التقابل بين مراتب المبدأ ومراتب العود وتحقيق ليلة القدر ويوم القيمة اعلم ان المراد بالمبدأ ههنا الفطرة الاولى للانسان وبالمعاد هو العود اليها فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله والفطرة الاولى له عدمه السابق على وجوده كان الله ولم يكن معه شيء وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا يعني ان جعل الخلق في الابتداء من العدم الى الوجود الخاص ففي الانتهاء يجعل الخالق من الوجود الخاص الى العدم كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام فان البدو والرجوع متقابلان كما قيل النهاية هي الرجوع الى البداية كما بدانا اول خلق نعيده ومن ههنا ينكشف على العاقل اللبيب ان بحكم المبدأ كان ينبغي ان يسئل الرب ويجيب الخلق الست بربكم قالوا بلى وبحكم المعاد ينبغي ان يسئل الرب ويجيب هو تعالى عن نفسه لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ان الى ربك الرجعى كل شيء هالك الا وجهه منه المبدأ واليه المنتهى فالعدم الاول للانسان هو الجنة التي كان فيها ابونا ادم عليه السلام وامنا حوا اسكن انت وزوجك الجنة والوجود بعد العدم هو الهبوط منها الى الدنيا اهبطوا منها جميعا والعدم الثاني من هذا الوجود هو الفناء في التوحيد وهو جنة الموحدين يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي والمجيء الى الدنيا من الجنة هو النزول من الكمال الى النقص والسقوط من الفطرة الاصلية ولا محيص عنه وللخلق من الخالق ليس الا على هذا الطريق والذهاب من الدنيا الى الجنة هو التوجه من النقص الى الكمال والرجوع الى الفطرة ولا محيد لرجوع الخلق الى الخالق ليس الا على هذا الطريق الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم اليه يحشرون

فالاول هو النزول والهبوط والاخر هو العروج والصعود والاول افول النور والاخر هو طلوع النور والله نور السموات والارض فالعبارة من الاول ليلة القدر ومن الاخر يوم القيمة ففي ليلة القدر تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر وفي يوم القيمة تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره الف سنة خمسين **حكمة عرشية** اجناس العوالم والنشآت ثلثة فهي وهي عالم الماديات والطبيعيات والاخرة وهي عالم التعليميات والرياضيات وما وراء الدنيا والاخرة جميعا وهو عالم المفارقات والعقليات فالنشاة الاولى بايدة داثرة هالكة بخلاف الباقيين وخصوصا الثالثة التي هي المال الحقيقي للمقربين وللانسان حقيقة مجتمعة من هذه العوالم باعتبار ادراكاتها الثلثة فكلما غلب عليه واحد منها يكون ماله الى احكام ذلك ولوازمه فان غلب عليه التعلقات الدنياوية والمستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس ومؤانسه فهو البتة في غصة دائمة وهين عذاب اليم لان اللذات الدنياوية لا حقيقة لها والملايمات الحسية امور مجازية فمن عشقها واعتاد بها يكون كمن عشق امرا معدوما وطلب شيئا باطلا لم يكن له ثمرة ولا عنه خبر فيكون الراغب اليه والعاشق له والمعتاد بصحبته حيرانا اسفا الا انه ما دام في الدنيا يظن ان المحبوب موجود يمكن ان ينال وبهذا الظن القبيح المستنكر عند الكاملين من العقلاء يتعيش في الدنيا ويستانس ويتمتع بهذه الحيوة المجازية وبمتاعها الذي هو متاع الغرور وحلية القبور فاذا طلعت الشمس الحقيقية وذابت بها المجازات واضمحلت المحسوسات وذوبان الجميد واضمحلال الثلوج بحرارة ارتفاع الشمس في اوان الصيف فيبقى المحب للدنيا والمحسوسات في غصة والم الفقدان محبوبه وامتناع وجوده لان المحسوس بما هو محسوس لا حقيقة له اصلا كما اشرنا اليه وبيانه على الوجه التفصيلي يطلب من مجال اوسع من هذا الذي نحن فيه وان غلبت عليه جهة اللذات الاخروية ورجاء النعماء الاجلية من نكاح الحور والتمكن في القصور مع سرر مرفوعة واكواب موضوعة واكل فاكهة ولحم طير مما يشتهون وشراب طهور بانية من فضة والخوف من عذاب جهنم وتصلية جحيم وشرب الحميم والزقوم ويعمل بمقتضاها من فعل الطاعات البدنية والخيرات والاجتناب عن اكتساب الخطيئات وارتكاب السيئات مع شرايط صحتها من الاعتقادات الشرعية والنيات التي تكلف بها جميع الناس فماله الى النعيم والبعد عن الجحيم وان غلبت عليه الجهة العقلية وعمل بمقتضاها من اكتساب العقليات المحضة والحقايق اليقينية

بالبراهين اللمية الدايمة فماله الا انخراط في سلك الملكوتيين بل القيام في صف عالي المهيمنين اذا كانت عقايده الحقة مشفوعة بالنيات الخالصة الالهية مع الزهد الحقيقي عن جميع ما يشغل سره عن الحق و ذلك هو الفوز العظيم ولمثل ذلك فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وليعلم ان النية الخالصة عن شوب الاغراض النفسانية مما لا يمكن ان يتيسر الا للطايفة الاخيرة اي الحكماء الاولى الحكيم والاحرى بهان لا يتواني ان استعمال الاوضاع الشرعية واما الجهال فلن يحصل لهم باستعمال الاوراد والاذكار الشرعية اخلاص نية هو المقصود منها وليت شعري كيف يتشوقون الى الدار الاخرة والمبدع الاول وما عرفوهما الا بالتخيل فاية نفس جمعت المناقب العقلية العلمية التي هي معرفة المفارقات والمبادي القصوى والغايات الاخيرة وخصوصا المبدع الاول الذي هو المبدء والغاية الحقيقيتين بالنهج البرهاني والكشف والعملية التي هي العدالة وتسخير القوى الشهوية والغضبية والادراكية وخصوصا الوهم فقد فازت بالسعادة العظمى في الاخرة واية نفس صادت هذه الافاعيل بالافاعيل التي هي اضدادها فهي متسعرة في الاخرة بالشقاوة التي هي في مقابلة تلك السعادة واما المتوسطون في ما بين هذه الاطراف فلهم طبقات يمكن معرفة اجناسها وضبطها في عدد كما سنشير اليه ان شاء الله تعالى **تتميم تحصيلية** ان النفس الانسانية في مبادي تكونها واوايل خلقتها هي بالقوة في نشاتها الثلث لكونها لا قبل قوام وجودها في حكم الامكان وكتم الخفاء في مجموع ادراكاتها الثلثة التي بها يتصل الى العوالم الثلثة وهي الحس لادراك عالم المحسوسات والشهادة والخيال لادراك عالم الغيب والملكوت والعقل لادراك عالم الربوبية والجبروت والحق تعالى ولها في تحصيل كل من النشآت مراتب كمراتبها في العاقلية والمعقولية فمراتبها في التعقل كما مر هي العقل الهيولاني والملكة وبالفعل والمستفاد وهي مراتب متعاقبة فكذلك لها مراتب من الاحساس والتخيل وتلك المراتب قوة واستعداد وكمال وفوق الكمال فالقوة لها في الاحساس كما للطفل من الكتابة هي عند كونه جنينا لم يلجه الروح والاستعداد لها فيه كما للامي المحصل لاسباب الكتابة ولكنه لم يتعلم بعد صنعة الكتابة وهي عند كونه في الرحم بعد والكمال فيه كما للمتعلم لها والقادر على صنعها متى شاء لاجل زوال الموانع الخارجية وهي عند احساسها بالفعل لاستجماع الشرايط ودفع الموانع وكذلك قياس مراتب التخيل فللانسان اسوة في هذا العالم درجات القوة والاستعداد والكمال وفوق الكمال في باب الحاسية والمحسوسية لكون

نفسه مادام الكون الدنياوى هى تمام العالم الحسى وثمرته التى بها ينتهى استكمال المواد والاجسام واما
فى باب المشعرين الاخرين هما مشعر التخيل ومشعر التعقل فاكثر الناس متوقفون فى هذين المشعرين ماداموا
فى هذا الكون على مرتبة القوة والاستعداد ولم يبلغوا فى شئ منهما الى حد الكمال وكثير منهم على حد
الكمال فى التخيل والتمثل من غير فعلية الامر المتمثل منه فى العين الخارجى فهم فى باب الوجود المثالى الشبحى
فى حد التمام من دون الفعلية الحاصلة فى المرتبة التى هى فوق التمام فنسبتهم الى عالمهم نسبة النائم التام
الخلقة الى عالم الحس بالحس فالناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا واما الانبياء والاولياء والعرفاء الكاملين فالانبياء
وخصوصا سيدهم وخاتمهم صلوات الله عليهم اجمعين كانوا فى حد التمام وفوق التمام فى كلا المشعرين
واكثر الاولياء والكمل من العرفاء والحكماء كك فى باب العقل والمعقول الا انه حيث يكون الانسان بقدر
اشتغاله بعالم الحس محجوبا عن العالمين الاخرين فهو مع كونه تاما كاملا فى شئ منهما لا يكون فوق
التام فيه عند حيوته الدنياوية بحيث يترتب لوازم العقلية واثار الفضيلة فى ذلك الا لانقطع
تعلقه عن هذا الكون الحسى بالكلية صايرا الى عالم الذى يكون فيه بالفعل المحض فعليك بالتفطن
والتحدس مما ذكرناه واصلناه لتحصيل النشأة الثلثة فالتى هى هذا العالم وعالم الاخرة وعالم الجبروت
فان القوة على الشئ لا يتصور الا بكونه منتظر الوقوع والا يلزم التعطيل فى الامور الفطرية التى اودعها
الله فى الطبايع فوجود الاستعداد والكمال فى كل من النشأتين الاخريين كاشف عن وجودهما فى الواقع
ينتقل النفوس الانسانية بعد الموت فثبت مما ذكرناه وجود عالمين اخرين كل منهما معاد لطايفة
من النفوس وذلك ما اردناه **تذكرة توضيحية** ثم لقائل ان يقول تلك الدار
الاخرة على كثرة صورها وهيأتها واشكالها كجناتها الحسية وانهارها الملذة وحورها وقصورها
او القبيحة المولمة كجحيمها وحميمها وزقومها الى غير ذلك من الخلايق والاشخاص التى فى الاخرة هل
لها مادة تقبل تلك الصورة والهيئة ام لا وعلى تقدير وجودها فما المادة الحاملة لاشخاصها واركانها
وكيفياتها قلنا نعم لتلك الصور الاخروية امر عبر له المادة لها يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنياوية
من وجه ويفارقها من وجه اما وجه المشابهة فلكون كل منهما مما يحمل الصور الفائضة عليها واما وجه
المفارقة فلاجل امرين احدهما ان المادة الدنياوية انما يحمل الصور الفايضة عليها لاجل ما فيها من قوة
استعدادية انفعالية وسبق حركة متوجهة الى الكمال الصورى بخلاف الصور الاخروية فان حصولها

لما يقوم بها انما هو من جهة الفعلية واللزوم لا من جهة القوة والامكان ومن الجهات الفاعلية لا من
الجهات القابلية واولى ان يحل السواد مثلا اذا زال عنه السواد يحتاج فى استرجاعه الى فاعل يفيد
السواد لذلك المحل من دون ان يكفى المحل بنفسه فى استرجاع السواد وهذا بخلاف القوى النفسانية
فانها اذا زالت عنها الصور الباطنية فهى استرجاعها اياها وتذكرها لا يحتاج الى تجشم كسب جديد
الى مبدأ يحصل منه كما حصل اولا بل يستكفى فى ذلك بذاتها وبما يقوم بذاتها من الامور الداخلية
وذلك لان القوة الروحانية من المواد الاخروية التى ينشأ منها الصور من غير كسب جديد ومبدأ منفصل
واسباب اتفاقية خارجية بل الامر كله هناك لله العلى الكبير وثانيهما ان من الاشياء الواضحة بحسب
الذوق والتجربة ان كل هيولى يكون الطف جوهرا واشد روحانية فانما تكون اشرف صورة واجل
كمالا ولقبول الصور اسرع انفعالا واسهل قبولا امثال ذلك الماء العذب فانه لما كان جوهره الطف
من جوهر التراب صار لقبول الطعوم والاصباغ اسرع انفعالا وذلك للطافته وعذوبته وسيلانه
وهكذا لما كان الهواء الطف من الماء واشد سيلانا صار قبوله للاصوات والروايح اسرع انفعالا
واسهل قبولا وهكذا لما كان الضياء والنور الطف من الهواء صار قبولهما للالوان والاشكال اسرع
اشد روحانية واقرب من عالم الروحانيات وهذا ايضا باب يخفى على كثير ممن ينظر فى دقايق العلوم
اعمالا وذلك لان جوهر النفس له مراتب متفاوتة فى اللطافة والكثافة وادنى مراتب النفس فى اللطافة
هو اشد بكثير من لطافة جوهر النور المحسوس وايضا والدليل على ذلك قبولها رسوم المحسوسات
والمتخيلات والمعقولات عند كونها فى مراتب انوار الحس والخيال والعقل على تفاوتها فلهذا صار
الانسان بالقوة المتخيلة يقدر ان يتخيل من الموجودات الخارجية ما لا يقدر وعليه ان يدركها
بالقوة الحساسة لان هذه روحانية فى عالم الغيب وتلك جسمانية فى عالم الشهادة لا تنال ذلك
محسوساتها فى الجواهر الجسمانية من خارج واما القوة المتخيلة فهى تصورها وتخيلها فى الداخل
والدليل على ذلك افعال الصنايع البشرية المستنبطة اولا من الباطن فان كل صانع يبتدئ اولا
يتفكر ويتخيل ويتصور فى فهمه صورة المصنوع بلا حاجة الى شئ من خارج كالمصالح والالات
والموضوعات المكانية والزمانية ثم يقصد بعد ذلك الى هيولى ما فى مكان ما فى زمان ما و
تحريكات ما فالصانع يخترع فى صقع من خياله صورة الصناعة بلا حركة وتعب فى اعماله ثم يتبع صورته

التي في صقع خيال الصورة التي هي في الموضوع الجسماني فعلها الخاص الذي يصدر عنها ويقوم بها على وجه تكون عينها وفيها شيء واحد كونهما فاعلة وقابلة له هما حيثية واحدة فيها فهما امور غيبية مستورة عن الحواس في عالمها غير هذا العالم الحسي لان القوة الخيالية بمنزلة كوة الى عالم الغيب كما ان الحواس الظاهرة بمنزلة دواش مختلفة الى عالم الشهادة وقد مر مرارا ان اشتغال النفس باستعمال الحواس الظاهرة والقوة المحركة يمنعها عن مشاهدة الصور الباطنية عيانا والامثلة الصور اشد جلاء ووضوحا واقوى جوهرا ووجودا من هذه الصور الحسية المغمورة في المواد المظلمة الجرمية هكذا قياس القوة العقلية بالنسبة الى حقائق المعقولات فان العقل الهيولاني لكونه الطف المواد على الاطلاق يكون قياس الصور العقلية وسرعة انفعاله وقبوله اياها هذا القياس وكذا نسبة لطافة تلك الصور وشرافتها وجلائها ظهورا ووضوحا وقوامها وتجوهرها قوة ووجودا فالانسان حين كونه عقلا مستفادا يقدر ان يتصور صورا عقلية باتصاله بالعقول الفعالة المبدعة للمعقولات المستقلة الوجود الا انه ما دام اشتغاله بالبدن ونشاته الجسمانية الدنياوية لا يمكنه ان يحضر معقولاته المستقلة الوجود مشاهدة اياها مشاهدة خارجية بل يشاهدها الان مشاهدة ذهنية كمشاهدة الاشياء خلف حجاب كهواء مغبر كثيف وما اكدر وكذلك عامة الناس وجميع البشر لا يمكنهم ولا رخصة لهم في مشاهدة حال المحشر وصور النشأة الاخرة وشهود الجنة والنار وما وعدهم الله ورسوله حقا ما داموا في الدنيا لانها امور باطنية غيبية وقد غلب على الناس هذه النشأة الدنياوية وطرت عليهم الغفلة والنسيان عن امور القيمة واحوال الباطن ونسوا انفسهم لاعراضهم عن معرفة باريها ومنشيها ويئسوا من الاخرة كما يئس الكفار من اصحاب القبور فلم يدركوا من الحقائق الاخروية والمواعيد النبوية مما جاء به الكتب والرسل الا نحوا ضعيفا على ضرب من التخييل والتمثيل دون تحقيقه الامر كما هو عليه واما العرفاء الالهيون فهم الذين وصلوا فوق اليقين الى ادراك حقائق النشأة الاخرة ومشاهدة عقلية من غير شائبة شك وريب فلا يزيدهم رفع الحجب عند الموت الا كشفا ووضوحا ويقينا ومعرفة واما اصحاب المعارج من الانبياء والمتجردون من غشية المواد وكدورة الاجرام من الاولياء لخلع ابدانهم العنصرية او بتحصيلهم ملكة خلعها وان لم يصر منقطعة بالمرة مع صحوهم وشعورهم بما يورده الحواس فقد حصلت لهم مشاهدة الصور الاخروية واحوال القبر وقوعها وقيام القيمة للمحجوبين عيانا

كما وقع للنبي صلى الله عليه وآله ليلة المعراج حيث يحكى عنه انه راى اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار وعين بعضا منهم وهم بعد ما ماتوا وما قبلوا ان فلانا وفلانا رايتهم في الجنة وفلان وفلان رايتهم في النار وراى الانبياء عليهم السلام وقد انقرضت ازمنة حيوتهم الدنياوية وراى موسى عليه السلام حين كلمه تعالى تكليما وذلك لاجل اطلاعه على الاخرة وشهوده للنشأة الثانية وخروجه عن الامكنة والازمنة فكانت نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنظر الى حاطة شهوده لقربه من الحق الاعلى في درجة واحدة **تبصرة عقلية** قال بعض العرفاء كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لراه مشحونا باصناف السباع وانواع الهوام مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب والريا وغيرها وهي التي لا تزال تفترسه وتنهشه ان سهى عنها بلحظة الا ان اكثر الناس لكونه محجوب العين عن مشاهدتها فاذا كشف الغطاء ووضع في قبره عاينها وقد تمثلت له بصورها واشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه العقارب والحيات قد احدقت به وانما هي صفاته الحاضرة الان قد انكشفت له صورها فان اردت يا اخي ان تقتلها او تقهرها وانت قادر عليها قبل الموت فافعل والا فوطن نفسك على لدغها ونهشها لصميم قلبك فضلا عن ظاهر بشرتك وجسمك **تبصرة** اعلم ايها السالك الى الله تعالى والراغب الى نيل ملكوت ربه الاعلى ان الامور الجسمانية والصور المادية جعلها الله تعالى كلها مثالات دلالات على الامور الغيبية الاخروية كما انها ايضا مثالات دالات على الروحانيات العقلية التي هي عالم الجبروت وحضرت الربوبية والاشعة الالهية وذلك لان العوالم متطابقة وجميعها مظاهر ومنازل لاسمائه تعالى باعتبار وعين تلك الاسماء باعتبار اخر فالاسماء على كثرتها التي باعتبار تعدد معانيها ومفهوماتها الا باعتبار حقيقتها ووجودها الذي هو احدي محض بلا شوب كثرة تنزلت اولا في عالم العقول المتصلة والقواهر المفارقة وهي عالم الجبروت وعالم القدرة والقوة ثم تنزلت الى عالم الاشباح الروحانية والصور المثالية ثم الى عالم المحسوسات والماديات فكما ان النزول من المبدأ الاعلى على هذا المنوال فكذلك الرجوع والصعود الى الحق تعالى يكون على عكس هذا المثال فجعل طريق الحواس درجا ومراقي يرتقى بها الى مشاهدة الامور العقلية التي هي الغرض الاقصى في بلوغ النفس اليها بعد طي مراتب البدايات والاوساط فالبدايات هي عالم المحسوسات والاوساط عالم الاخرة التي فيه الجنة والنار الجسمانيين وقد علمت مرارا ان سبب التعذيب

بالنار انما یحصل من التلذذ بالحسیات فدخول النار هو نتیجة ارتکاب اللذات الدنیاویة کما ان دخول
الجنة هو من نتایج الزهد فی الدنیا والورع من محارم الله وقوله وان منکم الا وارده کان علی ربک حتما
مقضیا یؤیده ما ذکر فکان کل واحد من الناس بواسطة توجهه ولا فی عالم المحسوسات الهیة سبحانه
دخول النار لو لم یجر هذه المعصیة الفطریة التی هو الوجود الحسی بفعل الطاعات وکسب الحسنات
فان قیل ما ذکرت ینافی معنی قوله کل مولود یولد علی الفطرة الحدیث قلنا لا منافاة بینهما فان
هذه الفطرة فطرة النفس الناطقة التی هی بحسب ذاتها من عالم التقدس والطهارة واما التی ذکرناها
فهی فطرة البدن الذی حصل من الاجزاء الخبیثة التی وجودها فی اخس المراتب وابعدها عن الله
مجاور به من المقدسین وقد روی عن النبی حکایة عن الله تعالی انه قال ما نظرت الی الاجسام منذ
خلقتها فان اردت یا حبیبی وفقک الله لسلوک طریقه ان تبلغ اشرف المطلوبات وافضل الغایات
التی هی الامور العقلیة والحقایق الروحانیة فاجتهد اولا فی معرفة الامور المحسوسة فبذلک یتیسر
ان تترکها وتزهد فیها وتنال الامور الغیر المحسوسة فان العوالم من المتضایفات لوقوعها تحت جنس المضاف
فاذا عرفت المحسوسات عرفت ما وراء المحسوسات فکما ان من لم یعرف الله لم یمکنه طلبه والشوق الیه
والسلوک نحوه فکذلک من لم یعرف الدنیا وحقارة شأنها لم یمکنه رفضها والرغبة عنها ولهذا اعتنی
الحکماء بالبحث عن الاجسام واحوال المحسوسات لیتنقلوا منها الی الریاضیات ثم الی الالهیات ولکون الدنیا
واقعة تحت جنس المضاف بالقیاس الی الاخرة قال الله تعالی تنبیها علی معرفة النشأة الاخرة ولقد
علمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون ومما یجب ان تعلم ان معرفة الدنیا والمحسوسات ومشاهدتها هی
فقر النفس وشدة حاجتها ومعرفة امور الاخرة والروحانیات هی غناؤها ونعیمها وذلک لان النفس
فی معرفة الامور الجسمانیة محتاجة الی هذا البدن العنصری والاته لتدرکها بتوسطها الجسمانیات وقد
مرّ ان النفس ما دامت فی هذه الدنیا کراکب سفینة هی البدن والاته هی بمنزلة الات السفینة لیشاهد
بتوسطها عجایب بحر الهیولی وطبایع المحسوسات ثم یرتحل ویعبر منه الی عالم اخر فاذا حصل لها ذلک فقد
استغنت عن الجسد والتعلق به بعد ذلک کما استغنی عن السفینة بعد ان عبر بها البحر فاجتهد ایها
الحبیب فی طلب البقاء الابدی وربح التجارة السرمدی بتوسط هذا الهیکل والاته ما دام یمکنک قبل
فناء المدة وفساد الهیکل وبطلان وجوده واحذر کل الحذر ان تبقی وتحمل نفسک فقیرة محتاجة

الی هیکل دنیاوی لیتم وتکمل به فتکون ممن یقول یا لیتنا نرد فنعمل غیر الذی کنا نعمل وتبقی فی البرزخ
الی یوم یبعثون ومن این لهم ان یشعرون ایان یبعثون او تبقی فی الحساب والمناقشة فی یوم کان
مقداره خمسین الف سنة مما تعدون ما دامت النفس ساهیة لاهیة مقبلة علی الشهوات الجسمانیة
واللذات الجرمانیة والزینة الطبیعیة والغرور بالامانی فی هذه الحیوة الحسیة المذمومة التی ذمها
رب العالمین فقال اعلموا انما الحیوة الدنیا لهو ولعب وزینة وتفاخر بینکم وتکاثر فی الاموال
والاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتراه مصفرا ثم یکون حطاما **کشف مقال لدفع عضال**
ان اعضل شبه الجاحدین للمعاد الجسمانی واعظم اشکالات المنکرین للجنة والنار المحکوم بثبوتهما و
تحققهما فی الشریعة الناموسیة والحکمة القدوسیة هو طلب المکان لهما واستلزام کونهما فی جهة
من الجهات الامتدادیة الجرمیة فی زمان من الازمنة المنصرمة واستیجاب کونهما داخل حجب السموات
وتحت حیطة محدد الجهات وعرش المتمادیات فالجواب عن هذه الشبهة وخلع مادتها وانفساخ
صورتها هو ان یقال علی طریقة الابحاث المتالهین وانظار السالکین الی الله تعالی باقدام الافکار ومراکب
الانظار ان حجتکم هذه مبنیة علی ان للجنة والنار مکانا من جنس امکنة هذه الدنیا لکن اصل اثبات
المکان علی هذا الوجه للجنة والنار باطل فالشبهة منهدمة الاساس منحسمة الاصل لانا نقول اولا ان
عالم الاخرة عالم تام لا یخرج عنه شیء من جوهره وما هذا شأنه لا یکون له مکان کما ان لیس لمجموع هذا العالم
مکان یمکن ان یقع الیه الاشارة الوضعیة من خارجه او داخله لان المکان للشیء انما هو بتقرر بحسب
نسبته واضافته الی ما هو مباین له فی وضعه خارج عنه فی اضافته ولیس فی خارج هذا العالم
شیء من جنسه والا لم یؤخذ بتمامه ولا فی داخله ایضا ما یکون مفصولا عن جمیعه اذا اخذ بهذه
الحیثیة فلا اشارة حسیة الیه عند اخذه کاملا تاما لا من خارجه ولا من داخله فلا یکون له این ولا
وضع ولهذا المعنی حکم معلم المشائین بان العالم بتمامه لا مکان له فقد اتضح ان ما یکون حاله طلب
المکان له باطل والمغالطة من باب قیاس الجزء الی الکل والاشتباه بین الناقص والکامل ثم علی
سبیل التنزل عن هذا بقی ان ینظر الی ان الدار الاخرة مع هذه الدار هل هما منتظمان فی سلک واحد
والمجموع عالم واحد حتی یکون طلب المکان لهما صحیحا او کل منهما عالم بتمامه مباین الجوهر و
الذات للاخری غیر منسلک معها فی سلک واحد لا یجمعهما دار واحدة لاستقلال کل منهما

وتمامه في طلب المكان له والنسبة الى ما هو سافل الجوهر عنه غير صحيح واستعلم ان الحق هو الثاني او لا ترى ان اهل هذا العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم جسما وروحا الناس جزء وسائر النوع من اهل النبوة والحكمة والعصمة ولو كان المجموع عالما واحدا كان هذا القول باطلا ولا يصح ان يقال هذا الاطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الافلاك وعالم الحيوان وعالم الانسان لان هذه اقوال مجازية على سبيل التشبيه واما اطلاقه عليهما فليس من باب التشبيه بعالم اخر فان الدنيا والاخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون في الوجود عالم تام لان المجموع ليس منتظما في سلك واحد الا بان يكون احدهما باطن للاخرة والاخر ظاهره وهذا كلام اخر فيه غموض فاذا لم يكونا مع مباينة كل منهما الاخر في الوجود مما يشتملهما عالم اخر فلا محالة كل منهما عالم تام كما اطلق بعنوان عليه في السنة الشريعة ان لله سبحانه عالمين الدنيا والاخرة ومما يوضح القول بان الاخرة ليست من جنس هذا العالم ان الاخرة نشأة باقية يتكلم فيها الانسان مع الله وينظر اليه وهذه نشأة ذاتها بائدة اهلها هالكة ذووها لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات واما تكلم الانبياء مع الله ومخاطبة سيد الرسل معه تعالى ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الاخرة على قلوبهم ومما يدل على ذلك قوله تعالى وننشئكم فيما لا تعلمون فانه صريح في ان النشأة الاخرة غير نشأة الدنيا ولهذا ليست معلومة الا للكمل من الاولياء الذين انقلبت نشأتهم الى تلك النشأة واما غيرهم فليس عنده من الاخرة وصورها الموجودة فيها الا الالفاظ الموضوعة شرحا لاجلها من غير دلالتها لهم على خصوص معانيها الا على الامثلة البعيدة كما اخبر عنه سبحانه بقوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين قال ابن عباس ليس في الدنيا مما في الجنة الا الاسماء هكذا في معالم التنزيل المحيي السنة وبالجملة فنحو وجود الاخرة غير نحو وجود الدنيا والدنيا والاخرة مختلفان في جوهر الوجود ولو كانت الاخرة من جوهر الدنيا لم يصح ان الدنيا تخرب لان الدنيا انما هي دنيا بالجوهر ونحو الوجود لا بالتخصصات الشخصية والاشياء العينية والا لكل يوم دنيا اخرى لتبدل الاشكال والهيئات والتشخصات ولكان القول بالاخرة تناسخا ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها واجماع العقلاء منعقد على ان الدنيا تضمحل وتفنى ثم لا تعود ولا تعمر ابدا واكثر اهل الظاهر والعباد والزهاد منهم من غير معرفة حقيقة الهيئة يتصورون لذات الجنة ونعيمها من جنس نعيم الدنيا ولذاتها الا ان تلك عندهم الذ وادوم ولهذا يطلبونها في عباداتهم

ويكون هي غاية حركاتهم النسكية وباعث صلواتهم وصومهم واحتمائهم عن هذه اللذات الفانية ليصلوا الى ادوم ما يتصور من لذاتها ونعيمها وابقاه فهم بالحقيقة من طلاب الدنيا على وجه اكد واشد من المكبين على هذه الشهوات الفانية وعند انفسهم انهم في طلب مرضات الله والتقرب اليه والاخرة وتحقق ان الدنيا والاخرة مختلفان في الجوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للاخرة وانها في اي جانب من هذا العالم وصاحب الذوق يتفطن بهذا المعنى من اسم الدار وكفاه صارفا عن ذلك فان الدار هي المكان والمكان لا يكون له مكان **وهم وازاحة** بقي ان يقال ان اثبات المكان للجنة والنار مذكور في لسان الشريعة فكيف يمكن انكاره لهما ونحن قبل الخوض في الجواب نمهد مقدمة هي ان بعض المعاني قد يكون حقيقية وقد يكون نسبية كالبياض مثلا فان الحقيقي منه لا يختلف في الخواص والاحكام ولا يقبل الاشد والاضعف بخلاف الاضافي منه فانه قد توجد فيه احكام الحاصة به عند كونه حقيقيا ككونه مفرق البصر وغيره من جهة اخرى غير حيثية كونه بياضا وكالعالي والسافل اذ كل منهما يقابل الاخر اذا كان حقيقيا واذا كان نسبيا فقط فكل منهما يتصف بمقابله من جهة اخرى فاذا تمهدت هذه المقدمة نقول قولنا الجنة والنار لا يكون لهما مكان من هذه الدار المراد به انهما عند كونهما حقيقيين لا يكونان كذلك واما اذا كانتا اضافيتين او كانتا بحسب بعض نشأتهما الجزئية فيمكن اثبات المكان لهما في جهة اخرى غير كونهما جنة ونارا حقيقيين وما اورد من اثبات مكان لهما في هذه الدار فهو حكم بعض نشأتهما الجزئية النسبية فانهما متى اخذتا من حيث كون احدهما علوا والاخرى سفلا لان الجنة فوق السماء السابعة والنار تحت الارض السفلى واذا اخذتا من حيث بعض صفاتهما وداقيهما فالجنة حيث ينبع النيل والفرات والنار حيث ينبعث البحر والزمهرير ولا يستحيل كونهما في امكنة متعددة في حين واحد ولا في امكنة ضيقة لان حكم الاشياء النسبية لا بيانا في هذا فان الشيء الواحد في حالة واحدة يمكن ان ينسب الى امور متخالفة باعتبار الوجود الاضافي دون الحقيقي ويمكن ان يجامع مع ضده من هذه الحيثية كما اومأنا اليه كيف والمتضادان لا يكونان متضادين من جميع جهاتهما واعتباراتهما بل بحسب بعض الجهات والاعتبارات كالماء والنار فانهما لا يتضادان في كل الوجوه بل يتوافقان من بعض الوجوه فمتى اخذت النار او اخذت من جهة من الجهات المتوافقة ككونهما موجودين في العقل لم يمتنع اجتماعهما مع الماء وتحققهما فيه كما اشير اليه في قوله تعالى

اعرفوا فادخلوا نارا فان قلت نحن لا نفهم الانشاء النفسي للجنة والنار وقلنا اليس عندنا ما نفهمك حقيقة ما ذكرنا الا هذه العبارات المجملة الواضحة معناها لمن هو اهله ومستحقه او مثالا او حكاية يريانك اشعارا او تفهيما وان لم يزد لك شعورا وفهما اما المثال فكالمراة في وجود الصور المحسوسة فيها لمن قابلها فكك المظاهر الجزئية للجنة والنار كما ان ما بين قبر الرسول وبين منبره روضة من رياض الجنة بالقياس الى كشفه وشهوده اياها كمراة مجلوة تشاهد الصور فيها لمن قابلها ضربا من المقابلة وكك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المرائي المنكشفة فيها بالقياس الى بعض اصحاب الكشف والشهود واما الحكاية فقد رأينا في بعض كتب التواريخ ان احدا من الرجال دخل بستانا فراى رؤوسا من رؤوس الناس معلقة عن الاشجار مكان الثمار فقيل له انها رؤوس ملائكة الذين اعتوروه واحدا بعد واحد فانهم ان كنت من اهل الفهم والامانة وشانك والانكار مع اقرانك

تبصرة وتكملة

ومما يجب ان نعلم ان الجنة التي كان فيها ادم وزوجته دون الجنة الاخرة التي وعد المتقون لان تلك لا يكون ظهورها الا بعد بوار السموات وانتهاء الدنيا وبيان ذلك انه لما كان الموت ابتداء حركة الرجوع اليه تعالى كان بين جنة البرزخ وجنة الارواح وهي المسماة عند المحققين من اهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الذرية مطابقة لان حركات الوجود نزولا كحركاته صعودا على التعاكس بين السلسلتين وكل مرتبة من احدهما غير نظيرتها من الاخرى لا عينها والا لزم حصول الشيء الواحد مرتين من حيثية واحدة وقد اشارت الصوفية الى هذا المعنى بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين وايضا الثانية انما هي نتيجة الاعمال الحسنة بخلاف الاولى ولذلك شبهت السلسلتان بقوسي الدايرة اشعارا بان الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية فافهم

فصل في ذكر بعض الاحاديث

الواردة في الشريعة الناموسية الدالة على اثبات لامكنة الجنة والنار وعلى الوجه الذي قررناه تتميما للتبصرة وتكميلا للهداية الى مرتبة وجودهما وحكم نشاتهما الاضافيتين بالقياس بهما حال وجودهما ونشاتهما الحقيقيتين فمنها ما ورد في طريق اصحابنا الاماميين ومشايخنا الاقدمين ره فقد روى محمد بن يعقوب الكليني في الكافي عن ابن رئاب عن ضريس الكناسي قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الناس يذكرون ان فراتنا يخرج من الجنة وكيف هو يقبل من المغرب ويصب فيه العيون قال فقال ابو جعفر عليه السلام وانا اسمع ان لله جنة خلقها في المغرب وماء فراتكم هذه يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم

كل مسا فيسقط على اثمارها وتاكل وتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف واذا طلع الفجر هاجت من الجنة وكانت في الهواء فيما بين السماء والارض فكانت في الهواء فيما بين السماء والارض يطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس وتتلاقى في الهواء وتتعارف قال وان لله نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح الكفار وياكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى واد باليمن يقال له برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كك الى يوم القيمة قال قلت اصلحك الله ما حال الموحدين المقرين بنبوة محمد صلى الله عليه واله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم امام ولا يعرفون ولايتكم فقال اما هؤلاء فانهم في حفرهم لا يخرجون منها فمن كان منهم له عمل صالح ولم يظهر منه عداوة فانه يخد له خد الى الجنة التي خلقها الله بالمغرب فيدخل عليه منها الروح في حفرته الى يوم القيمة فيلقى الله تعالى فيحاسبه بحسناته وسيئاته فاما الى الجنة فاما الى النار فهؤلاء موقوفون مرجون لامر الله قال وكك يفعل الله بالمستضعفين والبله والاطفال واولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم فاما النصاب من اهل القبلة فانهم يخد لهم خد الى النار التي خلقها الله في المشرق فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم الى يوم القيمة ثم مصيرهم الى الجحيم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تدعون من دون الله وروى ايضا في كتاب الكافي عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتاوي الى قناديل تحت العرش فقال عليه السلام لا اذن ما هي في حواصل طير قلت فاين هي قال في روضة كهيئة الاجساد في الجنة وفيه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله شر اليهود يهود بيسان وشر النصارى نصارى نجران وخير ماء على وجه الارض ماء زمزم وشر ماء على وجه الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت يرد عليه هام الكفار وصداهم واما ما في ساير الطرق واكثر تلك الاخبار يدل على ان الجنة في السماء قال مجاهد في قوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون هو الجنة والنار ومثله عن الضحاك وروى عن عبد الله بن سلام انه قال اكرم خلق الله ابو القاسم وان الجنة في السماء واما انها في اي سماء فلم يعلم وهو المروي عن ابن عباس قال مجاهد قلت لابن عباس اين الجنة قال فوق سبع سموات قال قلت فاين النار قال تحت ابحر مطبقة وهذا ما يدل عليه ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم ان السدرة

فی السماء السابعة اذ ورد فی الکتاب المجید ولقد رآه نزلة اخری عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی عن عبد الله بن مسعود قال الجنة فی السماء الرابعة فاذا کان یوم القیمة جعلها الله حیث شاء وروی عن عبد الله بن عمر انه قال الجنة مطویة معلقة بقرون الشمس ینشر فی کل عام مرة وان ارواح المؤمنین فی طیور کالذراری یتعارفون یرزقون من ثمرة الجنة ویقرب من هذا کلام بعض القدماء من اهل الحکمة ان ارواح تهبط الی هذا العالم مع اشعة الشمس وفی بعض الاخبار ما یدل علی انها فی السماء الدنیا وذلک ما روی فی حدیث المعراج انه صلعم رای فی السماء الدنیا ادم ابا البشر علیه السلام کان عن یمینه باب یاتی من قبله ریح طیبة وعن شماله ریح منتنة فاخبره جبرئیل علیه السلام ان احدهما هو الجنة والاخر هو النار وفی بعض الاخبار ایضا ما یدل علی انها فی بعض اودیة الارض وذلک ما روی ایضا فی حدیث المعراج انه صلعم بلغ قبل انتهائه الی بیت المقدس وادیا وجد ریحا باردا طیبة وسمع صوتا فقال له جبرئیل هذا صوت الجنة یقول کذا ومن الاخبار ما یدل ایضا علی ان بعض الجنة فی الارض کحدیث ما بین قبره ومنبره روضة من ریاض الجنة وفی روایة بیتی بدل قبری وفی روایة ومنبره علی حوض وما روی عن جعفر بن محمد فی طریقی العامة والخاصة یؤید هذا حیث قال ان فی جبل اروند عینا من عیون الجنة وجبل اروند یقرب من همدان ویقرب من هذا ما اشتهرت روایته عن النبی انه قال ما من رمان او حبة الا وفیها قطرة من ماء الجنة ومن الاخبار ما یدل علی ان النار والجنة کینونتهما فی الارض فی بعض الاوقات والساعات کما روی من حدیث یوم الکسوف فیهم الکسوف اذ روی انه قال صلعم ما من شیء توعدونه الا قد رایته فی صلواتی هذه لقد جیء بالنار وذلک حین رایتمونی تاخرت مخافة ان یصیبنی من نفحها الحدیث الی ان قال ثم جیء بالجنة وذلک حین رایتمونی تقدمت حتی قمت فی مقامی ولقد مددت یدی وانا ارید ان اتناول من ثمرها لتنظروا الیه ثم بدا لی ان لا افعل هذا الحدیث مما رواه محمد بن مسلم فی کتابه وحکی بعضهم انه لما رای صلعم جهنم وهو فی صلوة الکسوف جعل یتقی حرها عن وجهه بیده وثوبه ویتاخر عن مکانه ویتضرع ویقول الم تعدنی یا رب انک لا تعذبهم وانا فیهم الم حتی حجبت عنه اراد قوله اراد قوله تعالی وما کان الله لیعذبهم وانت فیهم وما کان الله معذبهم وهم یستغفرون وروی ایضا عن بعضهم انه صلعم صلی لنا یوما الصلوة ثم رقی المنبر فاشار بیده قبل قبلة المسجد فقال قد رایت الان منذ صلیت لکم الصلوة الجنة والنار ممثلتین فی قبلة هذا الجدار فلم ار

کالیوم فی الخیر والشر رواه البخاری واما النار فالمشهور فی السنة الجمهور انها فی الارض السابعة ومن الاخبار ما یدل علی انها فی السماء کما ذکرنا عن مجاهد والضحاک فی تفسیر قوله وفی السماء رزقکم وما توعدون وکما یروی فی حدیث المعراج انه صلعم رای فی السماء الدنیا مالکا خازن النار وفتح له طریقا من طرق النار لینظر الیه حتی ارتقا الیه من دخانها وشررها وما عن یساره من الباب ومن الاخبار ما یدل علی انها فی البحر منها ما روی عن امیر المؤمنین علیه السلم انه سأل یهودیا این موضع النار فی کتابکم قال فی البحر قال ما اراه الا صادقا لقوله تعالی والبحر المسجور ویروی ایضا فی التفاسیر ان البحر المسجور هو النار ومنها ما روی عن بعض علماء العامة فی مسند عن رسول الله صلی الله علیه واله انه قال البحر هو جهنم ومنها ما یروی عبد الله بن عمر قال قال رسول الله لا یرکبن رجل بحرا الا غازیا او معتمرا فان تحت البحر نارا وتحت النار بحرا ومنها ما اورده الثعلبی فی تفسیر عن رسول الله صلی الله علیه واله قال البحر نار فی نار ومنها ما مر ذکره نقلا عن مجاهد عن ابن عباس ان النار تحت سبعة ابحر مطبقة قال بعض العلماء ان هذا الابحر السبعة المذکورة فی کلام ابن عباس هی ما یروی عن کعب الاحبار انه قال خلق الله تعالی سبعة ابحر بحرا اسمه قیس ومن ورائه بحر اسمه الاصم ومن ورائه بحر اسمه مطبق ومن ورائه بحر اسمه مرماس ومن ورائه بحر اسمه الساکن ومن ورائه بحر اسمه الباکی وهو اخر البحار محیط بالکل وکل واحد من هذا البحار محیط بالذی تقدمه ومنها ما روی عن بعض السلف فی قوله تعالی ویستعجلونک بالعذاب وان جهنم لمحیطة بالکافرین قال جهنم هو البحر وهو محیط بهم ینتشر فیه الکواکب ثم یستوقد ویکون هو جهنم ومنها ما یروی عن ضحاک فی قوله تعالی اغرقوا فادخلوا نارا هی فی حالة واحدة فی الدنیا یغرقون ویحترقون من جانب من جانب والمنقول فی هذا کثیرة وقد کان شبه هذه الاخبار المنقولة عن الشریعة فی کلام قدماء اساطین الحکمة وعظماء الفلاسفة دون متاخریهم المقنعین علی طریقة البحث من دون التاله والرجوع الی حامل الوحی والکتاب قال سقراط معلم افلاطون الالهی واما الذین ارتکبوا الکبائر فانهم یلقون فی طرطاوس ولا یخرجون منه ابدا واما الذین ندموا علی ذنوبهم مدة عمرهم وقصرت اثامهم عن تلک الدرجة فانهم یلقون فی طرطاوس سنة کاملة یتعذبون ثم یلقیهم الموج الی موضع ینادون منه خصومهم یسئلونهم الاحسان علی القصاص لینجوا من الشرور فان رضوا عنهم والا اعیدوا الی طرطاوس فلم یزل

ذلك وابهم الى ان يرضى عنهم خصومهم والذين كانت سيئاتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويخرجون من المحابس ويكون الارض النقية قال المترجم طرطاوس شق كبير واهوية تسيل الى الانهار على انه صفه بما يدل على التهاب النيران فيه وكانه يعني بحر او قاموسا فيه دردور ومن الاخبار ما يدل على انها في هذه الارض بعينها كحديث وادي الذي ذكرناه من قبل ومن الاخبار ما يدل على ان بعض جهنم في الارض كما روي عن قتادة في قوله تعالى افمن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم قال والله ما تناهى ان وقع في النار وروي عن جابر بن عبد الله قال رايت الدخان يخرج من ارض ضرار ويقال انه حضرموت بقعة منها ويقرب من هذا حديث وادي برهوت المروي عن امير المؤمنين عليه السلام قال ابغض البقاع الى الله وادي برهوت فيه ارواح الكفار وفيه بئر ماؤه اسود منتن ياوي اليه ارواح الكفار وذكر رجل انه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر ذلك رجل من اهل العلم فقال الملك الموكل بارواح الكفار اسمه دومة وحكى الاصمعي عن رجل من حضرموت انه قال نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جدا فياتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من علماء الكفار وبعض هذه الاخبار وان كانت في ارواح الكفار من غير تعرض بذكر النار الا انه قد ضممناها الى قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا استصحبت في الحكم النار على وجه الظهور والله اعلم ومن الاخبار ما يدل على ان لها كونا في ظاهر الارض في بعض الاوقات كحديث الكوفة الذي سبق ذكره ومنها ما يدل على النار مع الجنة حيث قال المفسرون في قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب هو حائط بين الجنة والنار وقال بعض المفسرين بين الجنة والنار كوى فاذا اراد المؤمن ان ينظر الى عدوله في الدنيا اطلع من تلك الكوى كما قال تعالى فاطلع فراه في سواء الجحيم فاذا اطلعوا من الجنة الى اعدائهم وهم يعذبون في النار ضحكوا فذلك قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون **لمعة تنبيهية** هذه الاخبار والروايات ظواهرها متناقضة على علماء الرسوم وباطنها متوافقة عند العارفين لابتناء معانيها عندهم على اصول صحيحة ومقدمات كشفية لم يشكوا فيها ويشكون في الشمس في بعد النهار بخلاف غيرهم فانهم حيث لم ياتوا البيوت من ابوابها تناقضت عليهم الاحكام وتعاندت بينهم مقاصد الكلام ولم يصالحوا على راي ولم يتوافقوا في حكم فاصبح كل منهم مناقضا للاخر واصبحت مؤلفاتهم معارك

الاراء المتناقضة ومصادم الاهواء المتضادة بل كثيرا ما يكون واحد منهم يناقض نفسه في مجلس واحد وقد لا يشعر به **وصل في بيان ان الموت حق والبعث حق** قد علمت من تضاعيف ما تلوناه عليك ان لكل شيء حركة جبلية وذوقا طبيعيا الى جانب القدس ودينا جبليا وطريقة فطرية في طلب الخير والكمال وعبودية ذاتية في طلب التقرب الى الله تعالى سواء ذلك شعور به ام لا وهذا المعنى مشاهد للعرفاء في اكثر الاشياء وخصوصا في الانسان لكونه اشرف الانواع الواقعة تحت الكون والفساد فان كل من اراد في تجدد يجد انه من لدن حدوثه وتوجهه الى كهولته وشيخوخته له استكمالات ذاتية وتغيرات طبيعية يتوجه بها الى ما هو الوجهة الكبرى مع قطع النظر عن تحصيله واكتسابه الكمالات والسعادات وشرها وعن اضدادها من النقائص والشقاوات ايضا كذلك وتلك الاستكمالات والتغيرات هي بحسب الباطن وباطن الانسان هو نفسه الناطقة التي لا قوام لها في ذاتها في اول تكونها بغير البدن الذي هو بمنزلة مركب لوجودها الغاية ضعفها وقلة قوامها في اول التكون واول ما اقتضت النفس وتوجهت اليه هو تكميل نشاتها الحسية وتعمير مملكتها ومعسكر جنودها التي هي البدن وقواه جميعها تكون من اهل هذا العالم ثم اذا كملت هذه النشاة لها وعمرت هذه المملكة وقويت جنودها اخذت في تحصيل نشاة ثانية لها وتوجهت الى عالم اخر ومنزل اقرب الى باريها ومبدئها وهكذا يتدرج في تكميل ذاتها وتعمير باطنها فكلما ازدادت في تقوية جوهرها المعنوي نقصت في صورتها الظاهرية وضعفت قواها الحسية وانكسرت جنودها التي هي اشخاص عالم الحس لعدم توجهها الطبيعي الى جنبتها وقلة رغبتها الجبلية الى تقويتها لكونها في السفر والسلوك نحو عالمها الباطني ونشاتها الروحاني فاذا انتهت في سيرها الى عتبة باب من ابواب الاخرة التي يكون عند الاحتضار وهي نهاية السفر الى الاخرة وبداية السفر فيها عرض لها الموت في هذه الدار وهو عبارة عن الولادة في الدار الاخرة وقد تقرر ان نفس الانسان ناقصة في اول تكونها كالجنين فتربى وتستكمل في هذه النشاة كما يتربى الجنين في بطن امه فثبت بهذه المقدمات ان الموت طبيعي للنفس وكل طبيعي لشيء خير وتمام فكل خير وتمام فهو حق لازم فالموت حق للنفس الناطقة واما الهلاك والفساد الذي يطرء البدن فانما هو بالعرض لا بالذات فهو من باب الشر القليل الواقع بالعرض لاجل رعاية جانب النفس لكونها اشرف من البدن فالعدالة الالهية تقتضي رعاية ما هو الاشرف والافضل

وهو النفس التي يكون موت البدن بخروجها وتمامها على انك لو نظرت حق النظر الى البدن بما هو بدن لعلمت ان ابنيته وذاته انما يكون بالنفس فاذا انقطع النظر عن النفس لم يبق للبدن من ابنيته و حقيقة الا العناصر والاجزاء البسيطة وهي بحالها وقال بعض العرفاء ان الموت تجلي الحق لولي النفس الناطقة فيدك جبل البدن لكونه من عالم الملك وتجليه تعالى انما يكون في عالم الملكوت للنفس الناطقة التي قويت نسبتها الى ذلك العالم فعندها قويت نسبتها بجهة الروحانية والملكوتية اضمحلت منه جهة الجسمانية والملكية لانهما ضدان والدنيا والاخرة ضرتان لا يجتمعان فان قلت لو كانت النفوس متوجهة بحسب جبلتها نحو الاخرة فلم جعل في طبعها ما يضاد ذلك وهو كراهة الموت وبغض الفناء والعدم قلت ان الله جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهة العدم والفناء وهذا حق للنفس جبلي لها لكون الوجود خيرا صرفا ونورا محضا وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور والطبيعة لم يفعل شيئا باطلا فعلم من هذا ان شهوة النفوس للبقاء وكراهتها للفناء ليست الا لحكمة وغاية وهي طلب بقائها الاخروي واتصالها بعالم الملكوت الذي هو عالم الدوام والبقاء فمحبة مطلق الوجود وكراهة العدم مرتكزة في طبع النفوس وذاتها بحيث ودعها الله تعالى فيها وحيث تيقن ان بقائها ودوامها في هذه النشاة الحسية امر مستحيل فلو لم يكن لها نشاة اخرى ينتقل هي اليها لكان ما ارتكز في النفس واودع في جبلتها من جهة البقاء السرمدي والحيوة الابدية باطلا ضايعا ولا باطل في الطبيعة على ما قالته الحكماء قولا حتما فاما كراهة النفس لموت الجسد الذي هو عايق عن حيوتها السرمدية وبقائها الابدي والسبب في ذلك مع ما انكر فيها من التوجه الجبلي لها الى الدار الاخرة والحركة الذاتية الى القرب من الله تعالى والاحتجاب عن عالم الظلمات والحجب الجسمانية فان التجسم غير الحجاب والغفلة والنوم والجهل كما اشرنا اليه بوجه لطيف فهو في كراهة الموت الطبيعي من الروح النطقي سببان احدهما فاعلي والاخر غائي واما السبب الفاعلي فهو ان النفس كان لها نشات ثلث حسية وخيالية وعقلية نشاتها الاولى نشاة الحس ولها الغلبة على الانسان ما دامت هذه الحسية باقية له فيجري احكامها على النفس في هذه الدار ويؤثر فيها من هذه الجهة كلما يؤثر في الجوهر الحاس وفي الحيوة الحسية من الملايمات والمنافيات الحسية لا من حيث كونها جوهرا ناطقا وفاعلا عقلية ذات نشاة روحانية وعالم ملكوتي بل من حيث كونها جوهرا

حساسا ذا نشاة حسية وعالم دنياوي فتوحشها من الموت البدني وكراهتها للعدم الحسي انما يكون لها بحسب هذه النشاة الطبيعية واما ما يقتضيه العقل التام وقوة الباطن وغلبة سلطان الملكوت والشوق الى الله تعالى ومجاورة ملكوته ومقربيه فهو محبة الموت الطبيعي والوحشة عن حيوة هذه النشاة ومشاهدة حيوانات الدنيا فان وحشة اهل الباطن عن مجاورة احياء هذا العالم اشد من وحشة الانسان الحي عن مجاورة الاموات بكثير واما السبب الغائي والحكمة في كراهة الموت فهو ان ارادة الله وقصده في ابداع الالم في جبلة الحيوانات والوجع والخوف في طباعها عما يلحق ابدانها من الافات العارضة والعاهات الواردة عليها وخصوصا الموت ايس من باب العقوبة كما ظنته التناسخية بل احسا النفوس بها على حفظ ابدانها وكلائة اجسادها وصيانة هياكلها من الافات العارضة لها اذ الاجسام الاشقى لها في ذاتها على جر منفعة اليها ولا دفع مضرة منها فلو لم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجسام وخذلتها واسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها وانقضاء اجالها ولهلكت دفعة واحدة في اسرع مدة قبل تحصيل نشاة اخرى للنفس وتعمير الباطن وذلك ينافي المصلحة الكلية الحكمة الكمالية **فصل** في ان الحساب والميزان والصراط حق لعلك قد تفطنت من الاصول المتقدمة ان كل مكلف يرى يوم الاخرة ما عمله من خير او شر محضرا ويصادف كل دقيق وجليل من افعاله الحسنة او القبيحة مستطرا في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا ويعرف ايضا كل واحد مقدار عمله بعيار صحيح صادق يعبر عنه بالميزان وان لم يشابه ميزان العلوم والاعمال ميزان الاجسام الثقال كما لا يساوي الاسطرلاب الذي هو ميزان المواقيت و المسطرة والفرجار والشاقول التي هي موازين الابعاد والمقادير والعروض الذي هو ميزان الشعر والذوق السليم الذي هو ميزان بعض المعاني وساير الموازين نعم ميزان كل شيء يجب ان يكون من جنس ذلك الشيء كما لا يخفى ثم يحاسب الناس يوم القيمة على اقوالهم وافعالهم وسرايرهم وضمايرهم و افكارهم وعقايدهم ونياتهم مما ابدوه او اخفوه وانهم يكونون متفاوتين فيه الى مناقش في الحساب والى مسامح والى من يدخل الجنة بغير حساب **فصل** في ان الجنة حق والنار حق وفي ابطال الذي اصحاب الظنون والاوهام اعلم ان لله تعالى عالما اخر غير هذا العالم كما مر وهو عالم الاخرة وعالم الباطن وعالم الغيب وعالم الملكوت وهذا العالم عالم الدنيا وعالم الظاهر وعالم الشهادة والملك والخلق

ولما كان الانسان فى مبدء خلقته ناشيا عن مواد هذا العالم الاسفل وله الارتقاء والتوجه الى العالم الاخرة فبالضرورة لابد له من المسافرين مسقط راسه الى عالم الغيب فالله تعالى برحمته وعنايته خلق الانبياء عليهم السلام وبعثهم ليكونوا هداة الخلق الى معادهم وقوادهم فى السفر اليه تعالى كرؤساء القوافل وانزل عليهم الكتب ليعلمهم كيفية السفر والارتحال واخذ الزاد والرواحل وكيفية الحال عند الوصول الى منزل الاخرة المعبر عنها بالنبأ العظيم وقوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم الذى هم فيه مختلفون فان سر القيمة من اسرار العظيمة التى لم يجوز للانبياء كشفها لانهم كانوا اصحاب الشريعة يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها فيم انت من ذكراها الى ربك منتهيها انما انت منذر من يخشيها يوم القيمة يوم الجزاء والثواب بلا عمل والشريعة يوم العمل بلا ثواب وبوجه اخر الشريعة هى الطريق والشرع العام والقيمة هى الغاية والمقصد فصاحب الشريعة ما ادرى ما يفعل بى ولا بكم ولما علمت وتحققت ان الخلق مامورون بسلوك طريق الاخرة والسالك لابد فيه اثر من المقصود والغاية يتوجه اليه ويسلك نحوه وذلك الاثر هو المعرفة وينبعث الشوق الارادى والجبلى الاترى ان الانسان مالم يكن عارفا بالحق لم يمكن سلوكه اليه والعارف مالم يكن محبا للحق لا يمكن سلوكه ايضا فالشوق والمحبة ضرب من الوصول وكماله هو الحشر مع المحبوب لانه يحشر مع من احب والمعرفة درجات مختلفة الظن والعلم والايمان اى المشاهدة الباطنية الظن فى هذه النشاة الاولى والعلم فى نشاة الثانية والمشاهدة فيما فوقهما فحال الانسان مادام كونه فى الدنيا او حيث كونه فى الدنيا الا انهم فى مرية من لقاء ربهم اهل دنيا كافران مطلق اند روز وشب در جلجل و در وق وقند وحاله فى الاخرة بحشر كهل يوم القيمة لاريب فيه وبوجه اخر العلم فى الدنيا والمشاهدة فى الاخرة كلا لو تعلمون علم اليقين فالاثر الذى يصل اولا الى السالك من مطلوبه هو الايمان بوجوده ووجوبه والاثر الثانى هو الايقان والتحقيق والمشاهدة ان هذا لهو الحق اليقين فما اشد سخافة راى اهل الظن والتخمين حيث يزعمون يوم القيمة بعيدا عن الانسان بحسب الزمان وما الظن الساعة قائمة بحسب المكان ويقذفون بالغيب من مكان بعيد واما اهل العلم واليقين فيعدونه قريبا بحسب الزمان اقتربت الساعة او بحسب المكان واخذوا من مكان قريب انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا وكان نبينا صلى الله عليه وآله مشاهد خازن الجنة بيده من ثمارها وفواكهها ولم يحكم بكون حارثة مؤمنا حقيقيا مالم يكن

في ٣ شهر جمادى الاولى من شهور سنة ١٣١٤

مشاهدا للامور الاخروية واحوالها اذ قال اصبحت مؤمنا حقا قال ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك قال رايت اهل الجنة يتزاورون ورايت اهل النار يتعاوون ورايت عرش ربى بارزا فقال له اصبت فالزم فاذا ثبت وتحقق ماذكرناه اتضح واستبان منه فساد بعض من المذاهب السخيفة والاراء الباطلة فى هذا الباب مثل راى من زعم ان الجنة والنار لم توجد بعد ولا توجدان الا بعد بوار العالم وهلاك السموات ولم يعلموا ان هذا الاعتقاد يبعد صاحبه عن طريق الاخرة ويقلل رغبته فى ثواب الاعمال وجزاء الحسنات ويقلل خوفه ورهبته من عقوبة معاصيه وسيئاته واليه اشار بقوله تعالى انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا وبقوله اولئك ينادون من مكان بعيد وكذا راى من يعتقد خلود اهل الكبائر فى النار وانكار رحمة الله وانقطاع غفرانه عن المجرمين ولم يعلموا ان الرحمة واسعة والمغفرة سابقة والعصيان منا ولم يتفطنوا بان هذا الراى مما يقنط به الانسان عن رحمة الله ويقلل الرغبة والرهبة فى نعيم الجنان وعذاب النيران وقلة الرغبة والرهبة يبعد الطريق الى الله تعالى وملكوته على الطالبين له والقاصدين نحوه والراغبين فى لقائه وكل اعتقاد ومذهب ينافى رحمة الله وهدايته ويبعد الطريق اليه سبحانه فهو باطل لا محالة فان ذلك ينافى وضع الشرايع ويضاد ارسال الرسل وانزال الكتب اذ الغرض من جميعها ليس الا سياقة الخلق الى جوار ربهم باقرب طرق واليسر وجه ومن الاراء السخيفة ايضا اعتقاد اكثر الناس ان اجسام اهل الجنة اجسام لحمية واجساد طبيعية مثل اجساد اهل الدنيا مركبة من اخلاط اربعة قابلة للاستحالات والتغيرات معروضة للافات واذا تاملوا فيما وصف الله تعالى من صفات اهل الجنة ظهر فساد هذا الراى وذلك قول الله سبحانه لا يمسهم فيها نصب ولا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وانهم خالدون فيها لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وما شاكل هذه الصفات التى لا يليق بالاجسام والابدان الخليطة ولا يليق بالعقلاء ان يعتقدوا فضلا عن اقوال الافاضل بل بالنساء والصبيان والجهال والعامة فان هذا الراى جيد لهم يليق بامثالهم ويصلح لهم ويقرب من عقولهم واعلم ان من علامة حقيقة الاعتقادات ان لا يقع فيها تناقض وتخالف واكثر اراء المجادلين وطائفة من الكلاميين والمتشبهين بالعلماء يكون بحيث اذا عرض صاحبه على عقله انكره عليه ويجده مناقضا لسائر اعتقاداته واصوله فيقع عند ذلك فى شك وحيرة وسوء ظن بربه وتخيلات فاسدة ولا يجد فى العالم اسوء الناس مذهبا واسخف الخلق وارداهم رايا واشد التاجرين خسرانا ممن يعتقد امرا ويكون عقله

منكراً عليه في نفسه مرتاباً وظن سيئاً بربه كما قال الله وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم
من الخاسرين ومن جملة ما ذكرنا في الردائة والسخافة رأي من يعتقد بأن الله تعالى خلق خلقاً و
رباه وأنماه وأنشاه ومكنه وقواه وسلطه على عباده متمكناً من بلاده ثم ناصبه العداوة والبغضاء
وخلق له أتباعاً وجنوداً وهم يفعلون ما يريدون على رغم منه وعداوة له وهو الجاعل لهم المشية
والقدرة والاستطاعة وطول العمر والمهلة وسعة الرزق والتمهيد بل الحق كما أشرنا إليه أن كلاً
من الخلائق وإن كان من الأشقياء والمردودين مما نالته رحمته تعالى ووصلت إليه رأفته ولطفه
له أيضاً توجه غريزي إليه تعالى ودين جبلي وطاعة فطرية لمبدئه وخالقه وإن لم يكن مشعوراً به
له على نحو قد أدركه غرائبهم أكثر الناس وصاحب هذا الرأي إذا فكر في أمر إبليس وجنوده وما
نسب إليهم من مخالفتهم وعداوتهم لله تعالى استولى عليه منهم غيظاً ناصبهم العداوة والبغضاء و
يحصل في نفسه ملكة العداوة ويرسخ فيها خلق الغضب وشهوة الانتقام طول الأيام حتى أنه لغاية
جهله يكون أكثر شغله وأهم ما به وأرجح حسناته عنده هو عداوة المخالفين لدينه وأفضل قرباته حضور
أيامهم حتى لو قدر على قتلهم وأمكنه قطع أرزاقهم فعل ذلك من شدة غيظه وإذا لم يقدر على ذلك
بقي طول عمره مغتاظاً مغتماً متألماً نفسه معذباً قلبه ومع كونه على هذا الحال من [illegible] غضبه
وطاعته شهوة نفسه يمن على الله ورسوله بما عمله بحسب ضميره وإن لم ينطق به لسانه من باب
كسر النفس وعدم رؤية العمل كما هو دأب الصالحين عملاً لاتباعهم على ظنه ولكن يتوقع في ذلك
بحسب الباطن أجراً عظيماً وكثيراً ما ينظر بنظر الحقارة على من ليس كمن أهل مذهبه ويعده من
ضعفاء الإيمان والمستضعفين وذلك لأنه ترك العربدة والخصومة مع المخالفين له في الدين
وربما يجري خلق الله تعالى الشياطين والكفرة والعصاة وتربيته وتوسعة رزقهم وتمكينهم
فيما يفعلون وإمهاله لهم مدة في كفرهم وعصيانهم وربما عاتب ربه في الضمير وخاصمه في السر
لو لم يكن خائفاً من بادرة لم خلقتهم ورزقتهم وجاهتهم ومكنتهم وسلطتهم على الأولياء ولماذا وكيف
وما شاكل ذلك من هذه الوساوس والظنون المولمة للنفوس المعذبة للقلوب وأكثر هذه
الأوهام والوساوس يعرض للجهال والمتشككين والنفوس السقيمة والقلوب المريضة وبأسبابها
الجهالات والاعوجاجات عن المسلك القويم والأمراض الأخلاقية الذميمة والانحرافات

من الصراط المستقيم وإنما ذكرنا هذا الكلام بإزاء هذه الآراء والاعتقادات الردية المولمة للنفوس
معتقديها المعذبة لقلوب أصحابها آراء واعتقادات هي أغذية روحانية ملذذة للأرواح
النفوس ومبشرة للقلوب وهي آراء أولياء الله تعالى واعتقاد المخلص من عباده الصالحين
ومذهب الربانيين الذين أسلموا وجوههم ولم يشركوا معه لا سراً ولا علانية وهم الذين صفت بواطنهم
نفوسهم من دون شهوات الجسمانية وطهرت أخلاقهم من العادات الردية ونقيت عقولهم
من الجهالات والآراء الفاسدة وصانوا جوارحهم من أعمال السيئة ونفسهم عن الفحشاء والمنكر
وذكرهم ساوى الناس ولم يعترضوا على الله في شيء من تدبير خلقه لا سراً ولا علانية ولا يضمرون
لأحد من الخلق سوءاً ولا معاداة والحدس يحكم بأن هؤلاء أهل الجنة كما وصفهم الله تعالى وعباد
الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً والغرض من ذكر هذا
الكلام ههنا أن من أشكل عليه تحقق العلاقة والمناسبة الذاتية بين الأمر الذي يسمى بالذنب و
المعصية في عالمنا هذا وبين الاحتراق بالنار والتعذيب بالجحيم والزقوم وتصلية جحيم وكذا بين المسمى
بالطاعة والعبادة وبين الجنة والرضوان والتنعم بالفواكه والحور والغلمان وسائر المؤذيات الجحيم
وملذات الجنة والنعيم **فليعلم** أن هذه الأفعال المحمودة التي هي الطاعات إنما يراد لأجل
اكتساب الأخلاق الحسنة وكذا الأفعال المذمومة إنما يترك لأجل أنها تجر إلى الأخلاق السيئة فالغرض
من الأعمال أفعالاً كانت أو تروكاً إنما هو تحسين الأخلاق والملكات وتبديل السيئات بحسنات بتوفيق
من الله تعالى وتأييد منه كما قال في حق المخلص من عباده أولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكما أن
في الدنيا كل صفة تغلب على باطن الإنسان ويستولي على نفسه بحيث يصير ملكة لها يوجب صدور
أفعال منه مناسبة لها يسهل له ويصعب عليه صدور أفعال أضدادها غاية الصعوبة وربما يبلغ
ضرب من القسم الأول حد اللزوم وضرب من القسم الثاني حد الامتناع لأجل رسوخ تلك الصفة
لكن لما كان هذا العالم دار الاكتساب والتحصيل قلما يصل الأفعال المنسوبة إلى الإنسان الموسومة
بكونها اختيارية في شيء من طرفيها حد اللزوم والامتناع بالقياس إلى قدرة الإنسان وإرادته ودون
الدواعي والصوارف الخارجية لكون النفس متعلقة بمادة بدنية قابلة للانفعالات والانقلابات
من حالة إلى حالة فالشقي ربما يصير بالاكتساب سعيداً وبالعكس بخلاف الآخرة فإنها ليست دار

الاكتساب والتحصيل كما اشير اليه بقوله تعالى يوم لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في
ايمانها خيرا وكل صفة تغيب في النفس وترسخ فيها واستقلت معها الى الدار الاخرة صارت كانها
لم تتمها ولزمت لها الآثار والافعال الناشية منها بصورة يناسبها في عالم الاخرة والافعال والآثار
التي كانت تلك الصفات مصادرها في الدنيا وربما تخلفت عنها تلك لاجل العوايق والصوارف
الجسمانية الاتفاقية لان الدنيا دار تعارض الاضداد وتزاحم المتمانعات بخلاف الاخرة لكونها
دار الجمع والاتفاق لا تزاحم ولا تضاد فيها والاسباب هناك اسبابا وعلل ذاتية كالفواعل والغايات
الذاتية دون العرضية فكلما يصلح اثر الصفة النفسانية لم يتخلف عنها هناك كما يتخلف عنها ههنا
لمصادمة مانع له ومعاوقة صارف عنه اذ لا سلطنة هناك للعلل العرضية والاسباب الاتفاقية
ومبادي الشرور بل الملك لله الواحد القهار فلا يظهر على غيبه احد الا من ارتضى من رسول يوم
لا يملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله لا تنفعهم شفاعة الشافعين اي العلل الاتفاقية واذا تحققت
هذه الاصول وثبت ان لكل ملكة نفسانية ظهورا خاصا في كل موطن واثرا مخصوصا في كل قابل
بل لكل صفة جسمانية او روحانية اذا قارنت شيئا بلا اثر في ذلك القابل امرا مناسبا فان كل قابل يقبل
من جهة واحدة شيئا على حسب طباعه والا ترى ان الجسم الرطب متى فعل ما في طبعه من الرطوبة في جسم اخر
قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصار رطبا مثله ومتى فعل فعل الرطوبة في قابل غير جسم كالقوة الذاكرة
الحسية والخيالية اذا انفعلت عن رطوبة ذلك الجسم الرطب لم يقبل الاثر الذي قبله الجسم الثاني وهو
بسبب طبايعه يقبل شيئا اخر من جهة الرطوبة لها طور خاص في ذلك كما يقبل القوة الناطقة متى تأملت
الرطوبة وحضرتها في ذاتها شيئا اخر من جهة الرطوبة وطبيعتها من حيث هي ولها ظهور اخر عقلي
فيه نحو وجود عقلي مع هوية عقلية فانظر حكم تفاوت النشآت في جهة واحدة لصفة واحدة كيف
فعلت واثرت في موضع الجسم شيئا وفي قوة اخرى شيئا اخر وفي جوهر اخر شيئا اخر وكل من الثلثة حكاية
للاخرى لان الماهية واحدة والوجودات متخالفة وهذا القدر يكفي المستبصر لان يؤمن بجميع ما
وعده الله ورسوله او توعد عليه في لسان الشرع من الصور الاخروية المترتبة على الاعتقادات الحقة
او الباطلة والاخلاق الحسنة والقبيحة المستتبعة للذات والالام ان لم يكن من اهل المكاشفة و
المشاهدة واما معرفة التفاصيل في كل صفة وعمل وعدفية او توعد عليه الشرع الانوي يكون

في معاد الانسان

الاخروية فيتوقف على كشف تام ومعرفة كاملة واتصال قوي بعالم الغيب وتجرد بالغ عن علايق
هذا العالم فكل من لم يتمرس في العلوم يجب عليه ان يتامل في الصفات النفسانية والاخلاق
الباطنية وكيفية منشائها للآثار وافعال الظاهرة منها ليجعل ذريعة لان يفهم كيفية استتباع
الاخلاق المكتسبة في الدنيا من تكرر الافاعيل الآثار المخصوصة في الاخرة تحقيقا لقوله الدنيا
مزرعة الاخرة فكما ان من شدة الغضب في رجل توجب ثوران دمه واحمرار وجهه وحرارة
جسده واحتراق مواده على ان الغضب صفة نفسانية موجودة في عالم الروح الانساني وملكوته
والحركة والحمرة والحرارة والاحتراق من صفات الاجسام وقد صادرت هذه الجهات والعوارض
الجسمانية نتايج لتلك الصفة النفسانية في هذا العالم فلا عجب من ان يكون سورة هذه الصفة
المذمومة في النشاة الاخرى نار جهنم التي تطلع على الافئدة فاحرقت صاحبها كما يلزم ههنا عند شدة
ظهورها وقوة تاثيرها اذا لم يكن صارف عقلي او زاجر عرفي يلزمها من ضربان العروق واضطراب
الاعضاء وقبح المنظر وربما يؤدي الى الضرب الشديد والقتل لغيره بل لنفسه وربما يموت غيظا فاذا
تامل احد في استتباع هذه الصفة المذمومة لتلك الآثار فيمكن ان يقيس عليها اكثر الصفات الموذيات
والاعتقادات المهلكات وكيفية انبعاث نتايجها ولوازمها يوم الاخرة من النيران وغيرها وكذا
حال اضدادها من الحسنات الاخلاق والاعتقادات وكيفية استنباط النتايج والثمرات من
الجنات والرضوان والوجوه الحسان **لمولوي** اي دريده پوستين يوسفان گرگ برخيزي
ازين خواب گران گشته گرگان هر يكي خوهاي تو ميدراند از غضب اعضاي تو وههنا
دقيقة وهي انك اشتبه عليك ان الملكات والاخلاق الانسانية والاعمال النفسانية بعد تسليم
انها تصير اشباحا اخروية واشخاصا برزخية موذية كالنيران والحيات والعقارب ان كانت
الاخلاق ردية والاعمال قبيحة او ملذة كالجنات والحور والغلمان ان كانت الاخلاق فاضلة والاعمال
حسنة فكيف يتصل ايلامها والذاذها الى هذا الشخص الانساني الذي يكون صاحب هذه الاخلاق
والاعمال ومباشر لها وانما يصل الى غيره فما تقع متلطفا في سرك الاكثار في هذه الدار الغبرية
والنشاة الهيولانية ايضا اذا اراد ان ينتقم بقوته الغضبية من عدوه او يسيء اليه او اراد ان يفعل الخير
بصديق او يحسن اليه فانما يفعل كلا من الفعلين الاساءة او الاحسان اولا في نفسه ويلحق النفع

او الضرر الى نفسه بالذات ثم بتوسط وصول احدهما اليه بالذات قد يصل الى صديقه او عدوه
ثانيا بالعرض اذ علمت ان الافعال الارادية مسبوقة بتمثلات ذهنية وتصورات خيالية في كل صورة
عقلية او حسية يصدق بها الانسان فليست خارجة عن عالمه مباينة لذاته بل واقعة في صقعة داخلة
في مملكة ذاته فاذا احب احدا مثلا فانما يحب بالذات ما يوجد في نفسه وكذا اذا ابغض انسانا فانما
يبغض اولا ما يتصور ويتمثل في ذاته وكلما يتحقق في ذاته وفي عالمه فهو هو بوجه كما اوحينا اليه
فعلم من ذلك ان الانسان ما احب وما ابغض الا ذاته فاذا تحقق بذلك واتضح لديك كيفية تجسم
الاعمال علمت ان الاخلاق الذميمة اذا تمثلت وتصورت بصورة كريهة مناسبة لها في الآخرة كالحيات
والعقارب فانما يجب ان يصل ايلامها وايذاؤها بالانسان الذي هو صاحب تلك الاخلاق دون
غيره لا بالذات ولا بالعرض فان العلاقة الوضعية التي بها يتحقق التاثير والتاثر بين الماديات بالعرض
في هذا العالم مرتفعة في عالم الآخرة فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وكذا الاخلاق الحسنة اذا تمثلت
بصور اشخاصها كريمة بهية مناسبة لها فانما التذاذها وتنعمها بالانسان الموصوف بها لا بغيره كما بينا
فاعرفه فانه مقصد عال ومطلب غال

المقالة الرابعة في النبوات وفيه فصول

فصل في سبب الرؤيا الصادقة ولنعلم اولا ان معنى الرؤيا انحباس الروح من الظاهر الى الباطن والمراد
من الروح هو الجوهر البخاري الحار المركب من صفو الاخلاط كما ان الاعضاء مركبة من كدر الاخلاط
وهي مطية للقوى النفسانية وبها تتحرك القوى ويتصل الحساسة والمحركة الى الاعضاء وقد ذكر بعض
صفاتها وبالجملة هذه الروح بواسطة العروق الضوارب ينتشر الى ظاهر البدن وقد تنحبس الى الباطن
باسباب مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة ومثل الاشتغال بما يؤثر في الباطن لينضج السدد ولهذا
يغلب النوم عن الامتلاء ومثل ان يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي بالظاهر والباطن جميعا ولنقصانها
وزيادتها اسباب طبية مذكورة في كتب الاطباء فاذا انحبست الروح الى الباطن وركدت الحواس بسبب
من الاسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس لانها لا تزال مشغولة بالفكر فيما يورده الحواس
عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع استعدت الاتصال بالجواهر الروحانية الشريفة
العقلية التي فيها نقوش جميع الموجودات كلها المعبر عنها في الشرع باللوح المحفوظ او الجواهر النفسية
والقوى الانطباعية من البرازخ العلوية التي فيها صور الشخصيات المادية والجزئيات الجسمانية

فاذا

فاذا اتصلت بتلك الجواهر قبلت ما فيها اعني نقش ما في تلك الجواهر من صورة الاشياء لا سيما ما
ناسب اغراض النفس ويكون مهما لها وقد مر ان انطباع الصور في النفس عن الجواهر العالية كانطباع
الصورة في مرآة من مرآة اخرى تقابلها عند حصول الاسباب وارتفاع الحجاب بينهما والحجاب ههنا
اشتغال النفس بما يورده الحواس ولارتفاع هذا الحجاب اسباب كثيرة مثل صفاء النفس بحسب اصل
فطرتها ومثل انزعاج النفس وانزجارها عن هذا العالم بسبب ما يكدرها وينغص عيشها الدنياوي من
المولمات والمنفرات فيتوجه الى عالمها هاربا من هذه الامور الموحشة فيرتفع الحجاب بينها وبين عالمها ومثل الرياضات
العلمية التي يوجب المكاشفات الصورية والمعنوية ومثل الموت الارادي الذي يكون للاولياء ومثل
الموت الطبيعي الذي يوجب كشف الغطاء للجميع سواء كانوا سعداء او اشقياء ومثل النوم الذي هو
اخ الموت في كونها عبارة عن ترك النفس استعمال الحواس في الجملة ثم اذا ارتفع الحجاب بالنوم قليلا
يظهر في مرآة النفس شيئا من النقوش والصور التي في تلك المرائي مما يناسبها ويحاذيها فان كانت
تلك الصورة جزئية وبقيت في النفس بحفظ الحافظة اياها على وجهها ولم يتصرف فيه القوة المتخيلة
الحاكية للاشياء بتمثلها فيصدق هذه الرؤيا ولا يحتاج الى تعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك
النفس للصور ضعيفا صارت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال كتبديل العلم باللبن وتبديل
العدو بالحية وتبديل الملك بالبحر او الجبل وتحقيقه ان لكل معنى عقلي من عالم الابداع صورة طبيعية
في عالم الكون اذ العوالم متطابقة فالعلم لما كان مما يتقوى به النفس وهو جوهر روحاني والصور العقلية
للانسان انما يحصل بعد حذف الزوائد والاختلاف عما يدركه الحس من اشخاص النوع وبعد ذلك يكون
الباقي صورة غير مختلفة بل لها خالصا صافيا سائغا نيله للعقل الانساني ولما كان البدن مثالا
للنفس واللبن غذاء لطيفا سائغا شرابه للبدن فيكون نسبته للبدن نسبة العلم الى النفس ففي التعبير
يعبر به عن العلم ومن هذا القبيل ما نقل ان رجلا جاء الى ابن سيرين وقال رأيت كان في يدي
خاتم اختم به افواه الرجال وفروج النساء فقال انك مؤذن تؤذن في شهر رمضان قبل الفجر فقال
صدقت وجاء آخر فقال كاني اصب الزيت في زيتون فقال ان كان تحتك جارية اشتريتها ففتش
عن حالها فانها امك لان الزيتون اصل الزيت فهو رد الى الاصل فنظر فاذن جاريته كانت امه
وقد سبيت في صغره وقال آخر كاني اعلق الدر في اعناق الخنازير فقال انك تعلم الحكمة

من غير

من غيراهلها وكان كما قال فالتعبير من اوله الى اخره مثال يعرفك طريق ضرب الامثال وليس
للانبياء عليهم السلام ان يتكلموا مع الخلق الا بضرب الامثال لانهم كلفوا ان يكلموا الناس على
قدر عقولهم وكما ان عقول الخلق مثال للعقول العالية في الحقيقة فكذا ما يخاطب بهم ينبغي
ان يكون امثلة للمعارف الحقيقية وقدر عقولهم انهم في النوم والنايم لا ينكشف له شيء الا بمثل
فاذا ماتوا انتبهوا وعرفوا ان المثل صادق وانما يعني بالمثل اداء المعنى في صورة ان نظر الى
معناه وجد صادقا وان نظر الى صورته وجد كاذبا وربما يبدل المتخيلة الاشياء المرئية في
النوم بما يشابهها ويناسبها مناسبة ما او بما يضادها كما من راى انه ولد له ابن فولد له بنت
وبالعكس وهذا الرويا يحتاج الى مزيد تصرف في تعبيره وربما لم يكن انتقالات المتخيلة مضبوطة
بنوع مخصوص فانشعبت وجوه التعبير فصار مختلفا بالاشخاص والاحوال والصناعات وفصول
السنة وصحة النايم ومرضه وصاحب التعبير لا ينال الا بضرب من الحدس ويغلط فيه كثير الالتباس

لمعة قد مر ان لكل معنى عقلي صورة حقيقية وصورة غير حقيقية ومن هذا الجهة يختلف
حكم التعبير في رؤية كل صورة ويحتاج الى قرينة من احوال الرائي انه ان كانت نفسه عالية متصلة
بالعالم العقلي او العالم النفسي السماوي فيكون ما يراه في النوم اما نفس الامر العقلي او مثالا حقيقيا
له غالبا وان كانت سفلية متعلقة في الدنيا فاكثر ما يراه في النوم مجرد صورة خيالية لا معنى لها
ووجه ذلك ان النفس الانسانية ذات وجهين وجه الى عالم الغيب والاخرة ووجه الى عالم الشهادة
والدنيا فان كان الغالب عليها جهة القدس فلابد ان يظهر فيها حقيقة بعض الاشياء من
الوجه الذي يقابل الملكوت وعند ذلك تشرق نور اثره على الوجه الذي يقابل عالم الملك
والشهادة لان احدهما متصل بالاخر كما ان الدنيا متصل بالاخرة وسيعلم ان جهة النفس التي
الى عالم الغيب هي مدخل الالهام والوحي وجهتها التي الى عالم الشهادة يظهر منها التصوير والتمثيل
فالذي يظهر من النفس في وجه الذي يلي جانب الشهادة لا يكون الا صورة متخيلة لان عالم الشهادة
كلها متخيلات اذ الخيال على ضربين لانه تارة يحصل من النظر في ظاهر عالم الشهادة بالحس فيرتقي
اليه صورة المحسوس الخارجي وتارة يحصل من النظر الى باطن عالم الغيب فينزل اليه صورة الامر
المعقول الداخلي ففي الاول يجوز ان لا يكون الصورة على وفق المعنى حتى يرى شخص جميل الصورة

وهو خبث الباطن قبيح السر لان عالم الشهادة كثير التلبيس لاجل اسباب العرضية والاتفاقية فلا ينفي
لاجل الاتفاقات والاسباب الخارجية العرضية ان يصير رجل حسن المنظر قبيح السر لاكتساب السيئات
وقبايح الاعمال المؤدية الى المهلكات الصفات المنجية المؤديات المهلكات وكذا بالعكس واما الصورة
التي يحصل في الخيال من اشراق عالم الملكوت على باطن سر النفس فلا يكون الا محاكيا للصفة ومطابقا
للمعنى وصورة حقيقية للامر العقلي لان الصورة في عالم الملكوت تابعة للمعنى والصفة فلاجرم لا يرى
المعنى القبيح الا بصورة قبيحة فلاجرم يرى الملك مثلا في صورة جميلة ولا يرى الشيطان الا بصورة
قبيحة ولذا يرى الملك في صورة دحية الكلبي ويرى الشيطان في صورة كلب وضفدع او خنزير او
غيره يكون تلك الصورة عنوان المعنى ومحاكيا له بالصدق ولذلك راى بعض المكاشفين الشيطان
على صورة كلب جاثم على جيفة يدعو الناس اليها وكانت الجيفة مثال الدنيا وكذا ايضا يدل القردة
والخنازير في النوم على انسان خبيث ويدل الشاة على انسان سليم الجانب وهكذا جميع ابواب التعبير
وفي هذا اسرار عجيبة لمن له قلب **فصل** في اضغاث الاحلام وهي المنامات التي لا اصل لها قد
علمت من طريقتنا ان النفس بقوتها الخيالية التي هي لها في عالمها بمنزلة القوة المحركة في هذا العالم كما
يصدر منها في عالم المحسوس بقوتها المحركة باعانة غيرها من الاسباب اشياء من باب المحركات والتحويلات
شبيهة بالصنايع والافعال كذلك تفعل باختراعها في مملكتها وعالمها الباطني صورا واشخاصا شبيهة
بعضها مطابقة لما يوجد في الخارج وبعضها جزافيات لا اصل لها في شيء من العوالم والبرازخ و
الصور المتاصلة التي يكون في العوالم بعضها مطابقة لبعض اذ النشات والعوالم متطابقة بحسب
الصور الا ما يخترعها النفس بدعابة المتخيلة وشيطنتها فانها مجرد انشاء لا اصل لها فاذا
اخترعت المتخيلة بدعابتها واضطرابها التي لا يفتر عنها في اكثر الاحوال صورا جزافية اشتغلت
فيها وحاكيها بامور اخرى في حال النوم وشاهدها النفس وبقيت مشغولة بها كانها تبقى
مشغولة بالحواس في اليقظة وخصوصا اذا كانت ضعيفة في جوهرها منفعلة عن اثارها القوى
فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية والمتخيلة باضطرابها فوتت بسبب من الاسباب فلا
يزال يحاكي ويخترع صورا لا وجود لها وتبقى في الحافظة الى ان يستيقظ فتذكر ما راه في المنام
وللمحاكاتها ايضا اسباب من احوال البدن ومزاجه فان غلب على مزاجه الصفرا حاكاها بالاشيا

الصفرا وان كانت فيه الحرارة حاكاه بالنار والحمام الحار وان غلبت البرودة حاكاهما بالثلج و
الشتاء ونظايرهما وان غلبت السوداء حاكاها بالاشياء السود والامور الهايلة وانما حصلت
صورة النار مثلا فى التخيل عند غلبة الحرارة لان الحرارة التى فى موضع يتعدى الى المجاور لها كما
يتعدى نور الشمس الى الاجسام يعنى انه سيكون سببا لحدوث النور اذا خلقت الاشياء موجودة
وجودا ايضا بامثاله على غيره والقوة المتخيلة منطبعة فى الجسم الحار فيتأثر بتأثير يليق بطبعها
كما ان كل شىء قابل يتأثر من شىء فانما يتأثر منه بشىء يناسب جوهر هذا القابل وطبعه فالمتخيلة
ليست بجسم حتى يقبل نفس الحرارة فيقبل من الحرارة ما فى طبعها القبول له وهو صورة الحار فهذا
هو السبب فيه **فصل** فى معرفة سبب العلم بالمغيبات فى اليقظة قد عرفت سبب الاطلاع بالغيوب
فى النوم من ركود الحواس واتصال النفس بالجواهر العقلية او النفسية وقبولها من تلك المبادى صورا
يناسبها وانتسبت بها ويمكن ان يكون ذلك لبعض النفوس فى اليقظة بسبب احدهما قوة فى النفس فطرية
او مكتسبة لا يشغلها جانب عن جانب بل يتسع قوتها بالنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى
بعض النفوس ان يجمع فى حالة واحدة الاشتغال بعدة امور فيكتب ويتكلم ويسمع فمثل هذه النفوس التى
لها اقتدارها على ضبط الجانبين يجوز ان يغيب عنها فى بعض الاحوال شغل الحواس ويطلع على عالم الغيب
فيظهر لها منه بعض الامور كالبرق الخاطف فهذا ضرب من النبوة ثم ان ضعف المتخيلة بقى فى الحفظ
كما انكشف له من الغيب بعينه كان وحيا صريحا وان قويت المتخيلة واشتغلت بطبيعة المحاكاة فيكون
هذا الوحى مفتقرا الى التاويل كما يفتقر الرويا الى التعبير الثانى ان يغلب على المزاج اليبوسة والحرارة
ويقل الروح البخارى حتى يتصرف النفس لغلبة السوداء وقلة الروح عن المواد الحواس فيكون مع
فتح العين وسائر ابواب الحواس كالمبهوت الغافل الغايب عما يرى ويسمع وذلك لضعف خروج
الروح الى الظاهر فهذا ايضا لا يستحيل ان ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شىء من الغيب
فيحدث به ويجرى على لسانه كانه ايضا غافل عما يحدث به وهذا يوجد فى بعض المجانين و
المصروعين وبعض الكهنة فيحدثون بما يكون موافقا لما سيكون وهذا نوع نقصان يظنه
الجهلة كمالا وولاية والسبب الاول نوع كمال **اشارة تحصيلية** ولعل بعض
المتفلسفة والمتشبهة بارباب التحصيل والكمال قعد والقصور نظرهم فى حضيض المباحثة و

الجدال ولم يرتفعوا لانحطاط درجات فطرهم الى ذروة الذوق والحال احتراهم التشكك فى
سبب رؤية الانسان فى اليقظة صورا لا وجود لها فى الخارج الحس حيث لا يراها كل حاضر سليم الحس
فيتدبر او يسمع من كان له منهم قلب او القى السمع وهو شهيد بعد تامله ما اسلفناه من القواعد التى
يقرب الى النفس تدبرها الان يستعد لفهم المعانى التى من هذا القبيل وهو ان النفس كلما يدركها فى عالم
وصقع قواها الباطنة على سبيل التخيل لا شبهة لا حد فى انها يتفاوت ظهورا وخفاء تفاوتا يذهب به
فى حدود الخفاء الى حد الذهول والنسيان وفى حدود الظهور والجلاء الى حد الرؤية والمشاهدة
فكلما يمكن ان يذهب فى الخفاء من حد يسمى بالتخيل الى غاية تسمى بالذهول فكذلك يمكن ان يبلغ فى
الظهور من حد التخيل الى حد يسمى بالرؤية والرؤية ليس من شرطها ان يكون بالعين ولا المرئى انما
يسمى مرئيا لكونه يحصل بسبب العين بل لانه غاية انكشاف الشى فاذا وقعت غاية الانكشاف بقوة
اخرى كانت حقيقة الرؤية بحالها فالصور التى يراها النايمون فى عموم اوقات نومهم ليست هى بعينها
موجودا فى المواد الخارجية وليست حاصلة ايضا فى القوى المنطبعة الدماغية لامتناع انطباع العظيم
فى الصغير على انها يراها الانسان منفصلة عن ذاته مباينة لها كالسماء والارض والاشجار وغيرها بل
فى عالم اخر غفل عنه اكثر العلماء فالنفوس اذا كانت قوية يكون اقتدارها على اختراع تلك الصور اقوى
فيكون متصورا انها موجودات خارجية حاضرة عندها بذواتها فى اليقظة وعند كل نفس يكون وجودها
فى القوة والنورية هذه الدرجة فاذا تقرر هذا فلا يخ تلك اما ان يكون مطابقة لما فى المبادى العالية
فيكون وحيا صريحا وان كانت حكاية لما فيها لاجل تصرف النفس بقوتها الخيالية فيها فيحتاج هذا
الى التعبير وان لم يكن لا هذا ولا ذاك فيكون من دعابة النفس بواسطة قوتها وعدم استقامتها ::
فالاقسام الثلثة المذكورة فى ما يراه النايم فى نومه هى بعينه واقعة فى ما يراه النفوس القوية فى اليقظة
مما لا يراه كل سليم الحس وقد لا يكون النفس قوية قادرة على اختراع تلك الصور فى اليقظة ولا فى النوم
لكن يستعين حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال فيظهر اشباه لا وجود لها فى الخارج لضعفا
العقول الذين هم فى اصل الجبلة الى الدهشة وتحير الخيال ماثلون هذا هو طريق القائلين بنحو
اخر من الوجود للصور غير ما ينطبع فى القوى المادية والاجرام **وههنا طريق اخر** نقول ان
النفس قد تدرك اذا دركا من عالم الغيب قويا الا مرحنى فيبقى عين ما ادركته فى الحفظ وقد يقبل قبولا

ضعیفا لامر عقلی فیستولی علیه المتخیلة فتحاکیه بصورة محسوسة مناسبة له فان لکل حقیقة عقلیة
صورة طبیعیة له فی عالم المحسوسات فاذا قویت تلک الصورة فی المتخیلة استثبتها الحس المشترک و
انطبعت الصورة فی الحس المشترک سرایة الیه من المتخیلة و المصورة لکون المدارک الباطنیة للانسان
کالمرائی المتعاکسة صورة بعضها الی بعض و الابصار لیس الا وقوع صورة فی الحس المشترک فالمحسوس
بالحقیقة و الخارج یسمی محسوسا بالعرض لعلاقة السببیة بینهما بوجه و لا فرق بین ان یقع الصورة
الی الحس المشترک و یقع فیها من الخارج او ینحدر الیه و یقع فیه من الداخل فانه کیفما یکون کان
محسوسا و یکون حصوله ابصارا فانهما وقع ذلک فی الحس المشترک صار صاحبه مبصرا و ان کانت الاجفان
مغمضة او کان فی ظلمة ایضا و الذی یتخیله الانسان فی الیقظة انما ینطبع فی الحس المشترک حتی یصیر مبصرا
لان الحس المشترک مشغول بما یؤدی الیه الحواس الظاهرة و هو اغلب و لان العقل یکسر فی المتخیلة
اختراعها و یکذبها و لا یقوی بصوتها فی الیقظة فمهما ضعف العقل عن التردید و التکذیب بسبب مرض
من الامراض لم یمنع ان ینطبع فی الحس المشترک فیری المریض صورا لا وجود لها و کذا اذا غلب الخوف
و اشتد الوهم المخوف و ضعف النفس و العقل المکذب فربما یمثل الحس المشترک صورة المخوف حتی
یشاهدها و یبصرها و لذا رای الجبان الخائف صورا هائلة و الغول الذی یتخیل فی الصحاری و
یسمع کلامه هذا سبیله و قد یشتد شهوة هذا العلیل لضعف ما فیشاهد ما اشتهیه و یمد الیه یده کانه
یاکل و یری صورا لا وجود لها فی الخارج بسبب ذلک هذا هو طریق المشائین القائلین بان العلم بالاشیاء
الخارجیة منحصرة بالانطباع و الاول هو طریقنا المناسب للعلم الاشراقی و زاد بعض الافاضل الحکماء
المشائین فی هذا البیان بقوله اذا کانت المتخیلة فی انسان ما قویة کاملة جدا و کانت المحسوسات
الواردة من خارج لا یستولی علیها استیلاء یستغرقها باسرها و لا اخذ منها القوة الناطقة بل کان
فیها مع اشتغالها بهذین فضل کثیر یفعل به ایضا افعالها التی یخصها کانت حالها عند اشتغالها بهذین
فی وقت الیقظة مثل حالها عند تحللها منهما فی وقت النوم و کثیر من هذه الصور التی یعطیها العقل
فتخیلها القوة المتخیلة بما یحاکیها من المحسوسات المرئیة فان تلک المتخیلة تعود فترسم فی القوة الحاسة
المشترکة فاذا حصلت رسومها فی الحاسة المشترکة انفعلت عن تلک الرسوم القوة الباصرة فارتسمت
تلک فیحصل عما فی القوة الباصرة منها رسوم تلک فی الهواء المضیء المواصل للبصر المنحاذ بشعاع البصر

فاذا حصلت الرسوم عاد ما فی الهواء فیرتسم من الراس فی القوة الباصرة التی فی العین و انعکس
ذلک الی الحاس المشترک و الی القوة المتخیلة و لان هذه کلها متصل بعضها ببعض یصیر ما اعطاه العقل
الفعال من ذلک مرئیا لهذا الانسان انتهی کلامه و انت تعلم ان طریقنا اسد و اوثق من هذه
و کلام هؤلاء فی هذا المقام و ان کان بحسب طریقة البحث و عند اهل الاحتجاب عن شاهد الصور
الغیبیة المعلقة فی غیر هذا العالم فی غایة القوة و المتانة الا ان من ذاق مشربا آخر یعلم ان الصور
التی یراها السلاک و اهل الکمال و الالهیون و السحرة اجل من ان یکون منطبقة فی قوی انسانیة و
مشاعر مادیة بل هی مرئیة فی غیر هذا العالم لا لمصیر الی غیر طریقة الانطباع فی الصور الغیبیة

ضابط عقلی و تقسیم حکمی

لو اردت ان تسمع خلاصة القول فیما یقع من النفوس
فی باب الاخبار عن الغیبات علی وجه التقسیم المردد بین النفی و الاثبات لیکون ذلک اضبط فی الذهن
و احکم فی العقل فاصغ الی ما نقول فاحفظه بعد تمهید ان کل ما وقع و سیقع من الکائنات فهو
محفوظ فی الالواح العالیة و مضبوط فی الجواهر العقلیة المستعلیة لانها عالمة بلوازم حرکاتها الکلیة
شاعرة بنتایج مقاصدها و اشواقها العقلیة من اشخاص الکائنات و جزئیات الحادثات لان
العلم بالعلل و الملزومات غیر منفک عن العلم بالمعلولات و اللوازم کما مر فصور الکائنات باسرها
موجودة فی المبادی الفلکیة و الکائنات ضوابط کلیة محفوظة مرتسمة بقلم الحق الاول علی الوالح
النفوس لانها لیست بصادرة عن الواجب الاول علی سبیل الجزاف او القصد الی السافل کاذ عمر الجهال
و المقلدون بل صدورها علی حسب عنایة هی ذکر حکیم ثم الانذارات تدل علی انه عالم بالجزئیات
قبل وجودها و بعده و لیس هذا شان النفوس السافلة و لا قواها المنطبعة و هو ظ فلیس الا
من جوهر عال یتخیل الجزئیات من الکلیات و الحسیات من العقلیات علی عکس ادراکنا فهو من العالم
النفسانی الفلکی فیجب ان یکون لها ضوابط کلیة یفیض علیها من مبادیها العقلیة لانه کلما کان
کذا کان کذا قوانین احصیت فی العالم العقلی ثم اذا کانت منقشة بها النفس الفلکیة و یتخیل الوصول
الی کل وضع من الاوضاع بالحرکة فلها ان تعلم لازم حرکاتها باستثناء الشرطیات لکن کذا فیکون کذا
او لیس فلیس فاذا تمهد هذا فنقول ان الصور التی یدرکها النفس فی النوم و الیقظة او فی ما بینهما
و نحوها لا یخ اما ان یکون لاتصالها بذلک العالم او لا فان کانت لاتصال فاما ان یکون کلیة

او جزئية وعلى التقديرين فاما ان ينطوى سريعا ولا حكم لها او يثبت فان ثبت ويكون كلية فالمتخيلة التى فى طباعها المحاكات تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور فى الخيال وينتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت المشاهدة شديدة المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلى بحيث لا يختلفان الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كانت هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صورت المعنى بصورة لازمه او ضده او شبهه احتيج الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى رجوع من الصور الخيالية الجزئية الى المعانى النفسانية الكلية وان لم يكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعد فى اضغاث الاحلام الحاصل من دعابة المتخيلة وان تثبت جزئية وحفظته الحافظة على وجهها ولم يتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بتمثيلها او بغيرها صدقت هذه الرؤيا من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس ضعيفة نازعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رات النفس بمثال وربما بدلت ذلك المثال ايضا باخر وهكذا الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب التحليل فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما يلقاه النفس عن المبادى العالية عند النوم واما ما يلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها المشاعر السافلة عن المدارك العالية فيتصل بها فى اليقظة ويكون متخيلها قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس فى اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت فمنه ما هو وحى صريح لا يفتقر الى التاويل ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التى هى اضغاث الاحلام ان امعنت المتخيلة فى الانتقال والمحاكات وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فلا يخلو اما ان يستعين حال اليقظة بما يقع به للحس دهشة وللخيال حيرة او لا بل كانت ضعيفة ضعفا طبيعيا او لاجل مرض فالاول كما يفعل المستنطقون للصبيان المشغلون للصبيان والنساء ذوات الالات الضعيفة او بامور مترقرقة وبامور ملطخة سود مدهشة محيرة للبصر شفافة يرعش البصر بحركتها او بتشففها وكاستعانة بعض المتصوفة والمتكهنة برقص وتصفيق وتطريب مع ذلك ايضا فكل هذه موهشة للحواس محلية بها وربما يستعينون ايضا بالايهام بالعزايم والتخويف والترهيب

بالجن اذا استنطقوا غيرهم والكهنة قد يكون اصحابا للتفريح والتجبرات والثانى كما للمصروعين والممرورين وكل من فى قواه ضعف او تلة علاقة مع رطوبة فى الدماغ قابلة وقد يجتمع الشيئان ضعف العايق وقوة النفس بتطريب غيره كالكثير من المرتاضين من اولى الكد وهذا حسن وما للكهنة والمرورين نقص واخلال بالقوى او فسادها وتعطيلها عما خلقت لاجله وهو غير محمود عند العلماء واما عند الفضلاء فرياضاتهم وعلومهم مرموزة مرموزة والرياضات اولى البصيرة امور مكنونة عن المحجوبين بالخيال عن العقليات دان لم تكن الصور التى ادركتها النفس بسبب اتصالها بالمبادى الرفيعة لحصول فراغها عن البدن او ضبطها للجانبين فهذا ان كان فى حالة النوم فهو الذى يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا الاول ان ما يدركه الانسان فى حالة اليقظة من المحسوسات يبقى صورته فى الخيال فعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهده هو بعينه ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه والثانى ان المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ثم الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات على ما مر من التفصيل وان كانت امثال هذه حاصلة فى حال اليقظة فربما سميت امورا شيطانية كاذبة وما يرى من الغول والجن والشياطين فقد يكون من تخليته وكونها كذلك لا ينافى وجودها الخارجى فان الموجودات التى لها وجود فى الخارج ربما يشاهد ويرى من هذا السبيل ولا ينافى وجودها على هذا الوجه وجودها الخارجى لان الخيال يظهرها وان لم يكن منطبعة فيه وهذا الذى ذكرناه من التفصيل ايضا مبناه على طريقة المشائين من انكار وجود الصور الغائبة عن الحواس فى عالم غير هذا العالم لانه انسب الاقدمين الظاهريين من العلماء والحق عندنا ان الامور التى تترائى لارباب الشهود واصحاب الكشف الكلام فيها غير مسلم للتوابع المعلم الاول ومن يحذو حذوهم لانهم غفلوا عن عالمين عظيمين ولم يدخلوا فى بحوثهم وانظارهم هما عالم المثل الافلاطونية التى هى جنة المقربين وعالم الاشباح المثالية التى تنقسم الى جنة السعداء وجحيم الاشقياء كل منهما على طبقات متفاوتة كلها موجودة فى الخارج وانما غفلوا عنها لانه لم يسلك احد منهم سبيل القدس ولا اشتغلوا بالرياضة فى التربية والذى سلك منهم كان سلوكه ضعيفا ومن سلك اما من مرشد متاله او بتاييد الهى غريب وقع على الندرة فيطلع على وجود امور يتيقن انها غير موجود فى مواد

هذا العالم ولا في تجاويف دماغه على ما زعمه المشاؤون بل في صقع آخر من غير ريبة وان كذبه اهل
البحث يكذبه هو اياه بالمشاهدة المنكرة **فصل** في اصول المعجزات والكرامات وهي ثلاثة لان
الانسان ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادي ادراكات التعقل والتخيل والاحساس فيتدرج من كل
ادراك في نوع من الوجود فشدة التعقل وكماله في الانسان يوجب له مصاحبة القدس و
مجاورة المقربين والاتصال بهم والانخراط في سلكهم وشدة القوة المصورة فيه يؤدي الى مشاهدة
الاشباح المثالية والاشخاص الغيبية وتلقي الاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث الماضية
والآتية بهم وشدة القوة الحاسة المساوقة لكمال قوة التحريك فيه يوجب انفعال المواد عنه وخضوع
القوى والطبايع الجرمانية له فالدرجة الكاملة من الانسان بحسب نشأته الجامعة لجميع العوالم هي التي
يكون الانسان بها قوي القوى الثلث ليستحق بها خلافة الله ورياسة الناس فعلم مما ذكرنا ان اصول
المعجزات والكرامات كمالات وخاصيات ثلث لقوى ثلث **الخاصة الاولى** كمال القوة النظرية
وهي ان تصفو النفس صفاء يكون شديدة الشبه بالعقل ليتصل به من غير كثير تفكر وتعمل حتى يفيض
عليها العلوم من دون توسط تعليم بشري بل يكاد نفسه الناطقة اشرقت بنور ربها او زيت
عقله المنفعل لغاية الاستعداد يضيء بنور العقل الفعال الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته و
ان لم تمسسه نار التعليم البشري فان النفوس منقسمة الى ما يحتاج الى التعليم والى ما يستغني
عنه والمحتاج الى التعليم قد لا يؤثر فيه التعليم وان طال طلبه واشتد تعبه وقد يتعلم على قرب
وكم من شخصين متعلمين مدة واحدة سبق احدهما الآخر بحقايق علمية مع ان اجتهاده اقل وسعيه
اكثر ولكن لشدة الحدس وقوة الذكاء فيصل الى المقام الاعلى ويرجع الآخر بخفي حنين ويصير مطرحا
للشين ومع تضييع الوقت في غير ما خلق لاجله ربما يظن بنفسه انه نال البغية وبلغ المقام و
ليته كان في درجة العقل الهيولاني من غير ان يتقرر في نفسه هيئة الجهل المركب المضاد للكمال نعوذ
بالله من الضلال والادبار بقوله تعالى الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون
صنعا الى قوله فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا وكم من شخص يستنبط الشيء من نفسه من غير تعلم و
كما ان في طرف نقصان النورية وجموده ينتهي الى عديم الحدس من الاغبياء يعجز الانبياء من
ارشادهم حتى يسمع خاتمهم من الملك العلام انك لا تهدي من احببت فيجوز ان ينتهي في طرف شدة

النورية وشروقها الى نفس شريفة شديد الحدس ينتهي الى اخر المعقولات في زمان قصير من غير
تعلم فيدرك امورا عقلية يقصر عن دركها غيره من الناس الا برياضات علمية في مدة طويلة
فيقال له انه نبي او ولي وان ذلك كرامة او معجزة وهو من الممكنات العقلية الا قليلة كما ذكرنا
الخاصة الثانية كمال القوة المتخيلة وهو كونها قوية بحيث تشاهد في اليقظة عالم الغيب
لما سبق فتشاهد الصور الجميلة والاصوات الحسنة المنظومة على الوجه الجزئي في مقام هورقليا او غيرها
من العوالم الباطنية او تحاكي ما شهدتها النفس في عوالم الجواهر العقلية ولا سيما في عالم العقل المفيض
لهذا النوع البشري باذن ربه فيرى في اليقظة ويسمع ما كان يراه ويسمعه في النوم بالسبب الذي ذكرنا
فيكون الصور المحاكية للجوهر الشريف باحد الوجهين صورة عجيبة في عالم الحس هو الملك الذي يراه النبي
الولي ويكون المعارف التي تصل الى النفس من اتصال الجواهر الشريفة تتمثل الكلام المنظوم الواقع في
غاية الفصاحة فيكون مسموعا وهذا ايضا ممكن غير مستحيل **الخاصة الثالثة** في قوة النفس
من جهة جزئها العملي وقواها التحريكية لتؤثر في هيولى العالم بازالة صورة ونزعها عن المادة وبايجادها
وكسوتها اياها فيؤثر في استحالة الهواء الى الغيم وحدوث الامطار وحصول الطوفانات لاهلاك
امة فجرت دعوة نبي على ردهم او رسله واستشفاء المرضى واستسقاء العطشى وخضوع الحيوانات وهذا
ايضا ممكن لما ثبت في الالهيات كون الهيولى مطيعة للنفوس متاثرة بها وان هذه الصور الكونية تتعاقب
عليها من تاثيرات النفوس الفلكية والنفوس الانسانية من جوهر تلك النفوس شديدة الشبه بها لان
نسبتها اليها نسبة الاولاد الى الآباء فكما ان نفس الانسان يؤثر في هيولى هذا العالم لكن الغالب ان يقصر
اثره في عالمه الخاص اعني بدنه ولذلك اذا حصل للنفس صورة مكروهة استحال مزاج البدن وتحلل
رطوبة العرق واذا احدث في النفس صورة الغلبة حمي مزاج البدن واحمر الوجه واذا وقعت صورة
مشتهاة في النفس حدثت في اوعية المني حرارة مبخرة منفخة للريح حتى تمتلي بها عروق آلة الوقاع
فيستعد له وهذه الحرارة والرطوبة يحدث في البدن من هذه التصورات ليست من حرارة وبرودة
ورطوبة اخرى بل عن مجرد التصورات وعلمت انه ليس من شرط كل مسخن ان يكون حارا وكذا المبرد
فاذا صادفت الامزجة بتاثير الاوهام اما باوهام عامية او باوهام شديدة التاثير في بدو الفطرة
او متدرجة بالتعويد والرياضات الى ذلك فلا عجب ان يكون لبعض النفوس قوة الهية تكون بها

كانما نفس العالم بطبيعيا العنصر طاعة بدنها سيما وقد علمت ان الاجسام مطيعة للمجردات بل هي
ظلال لها وعكوس منها اذ ازدادت النفس تجردا وتشبها بالمبادي القصوى ازدادت قوة وتاثيرا في
مادونها واذا صار مجرد التصور والتوهم سببا لحدوث هذه التغيرات في هيولى البدن وليس
ذلك لكون النفس منطبعة فيه بل لعلاقة طبيعية شوقية وتعلق جبلي لها اليه فكان ينبغي ان يؤثر
في بدن الغير وفي هيولى العالم مثل هذا التاثير لاجل مزيد قوة شوقية واهتزاز علوى للنفس ومحبة
الهية لها وشفقة على خلق الله شفقة الوالد لولده والام لولدها فيؤثر بنفسه في اصلاحها واهلاك ما
يضرها ويفسدها فكما ان الخاصية الثانية يوجد وجودا غير مرض في نفوس الاشرار والناقصين فكذا
هذه الخاصية يوجد شئ منها في بعض النفوس القوية فيتعدى اثرها في بدن اخر حتى يهلك الروح
بالتوهم وتقتل الانسان او غيره من الحيوانات ويعبر عن ذلك باصابة العين ولذلك قال النبي صلى الله
عليه واله العين يدخل الرجل في القبر والجمل في القدر وقال ايضا العين حق ومعناه انه يستحسن الجمل
مثلا ويتعجب منه وتكون النفس خبيثة حسودة فيتوهم سقوط الجمل وينفعل جسم الجمل عن توهمه ويسقط
في الحال واذا كان هذا ممكنا فما ظنك بنفوس عظيمة شديدة القوى كيف لا يتعدى تاثيرها عن بدنها
الى عالمها الصغير وهي تصلح لان تكون نفس العالم ورئيس القوى الطبيعية ومستخدمها فيؤثر في هيولى
العالم باحداث حرارة وبرودة وحركة وجمع وتفريق واصول الاستحالات والانقلابات في عالم
السفلى انما تنبعث عن الحرارة والحركة كما سبق في حوادث الجو ومثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عند
الناس والخاصية الاولى افضل اجزاء النبوة عند الخواص ولهذا كان اعظم معجزات نبينا القران
وهو مشتمل على المعارف الالهية وحقائق المبدء والمعاد على وجه عجز عن دركها الا الاقلين من العلماء
الراسخين من اشتماله على الاخبار عن الغيبات والافعال الخارقة للعادات الا ان نفسه من المعجزات
العقلية التي كلت اذهان العقلاء عن دركها وخرست السن الفصحاء عن وصفها **فصل** في بيان
الفرق بين الالهام والتعلم في استكشاف الحقايق اعلم ان العلوم ليست لازمة ضرورية وانما يحصل
في باطن الانسان في بعض الاوقات بوجوه مختلفة فتارة يهجم عليه كانه القي فيه من حيث لا يدري سواء
كان عقيب شوق وطلب او لا ويقال له الحدس والالهام وتارة يكتسب بطريق الاستدلال والتعلم فيسمى
اعتبارا واستبصارا ثم الواقع في الباطن بغير حيلة الاستدلال وتحمل التعلم والاجتهاد ينقسم الى

ما لا يدري الانسان انه كيف حصل ومن اين حصل والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك
العلم وهو مشاهدة الملك الملقي والعقل الفعال المعلوم في النفوس فالاول يسمى الهاما ونفثا في
الروع والثاني يسمى وحيا ويختص به الانبياء والاول يختص به الاولياء والاصفياء والذي قبله وهو
المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء ومن العلماء وحقيقة القول ان نفس الانسان مستعدة لان
يتجلى فيه حقيقة الحق في الاشياء كلها واجبها وممكنها وانما حجبت عنها بالاسباب التي ذكر في مثال المراة فهي
كالحجاب المسدل الحايل بين النفس واللوح المحفوظ الذي هو عقل منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به
الى يوم القيمة فتجلي حقايق العلوم من مراة العقل في مراة النفس يضاهي انطباع صورة من المراة في مراة
يقابلها وكان الحجاب بين المراتين تارة يزال بفعل اليد وتارة يزول بهبوب ريح يحركه فكذلك قد يهب
رياح الالطاف الالهية فيكشف الحجب عن عين البصيرة فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ
فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون في المستقبل وتمام ارتفاع الحجب بالموت وبه ينكشف الغطاء
في اليقظة ايضا قد ينقشع الحجاب بلطف خفي من الله فيلمع في القلب من وراء ستر الغيب شئ من
غرايب الملكوت تارة كالبرق الخاطف واخرى على التوالي الى حد ما ودوامه في غاية الندور والشذوذ
فلم يفارق الالهام الاكتساب في نفس فيضان الصورة العلمية ولا في قابلها ومحلها ولا في سببها ومفيضها
ولكن يفارقه في طريقة زوال الحجب من جهته ولم يفارق الوحي الالهام في شئ من ذلك بل في الوضوح
والنورية ومشاهدة الملك المفيد للصور العلمية فان العلوم انما يحصل في نفوسنا بواسطة الملئكة
العلمية والعقول الفعالة واليه الاشارة بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب او يرسل رسولا فتكلم الله عباده اشارة الى افاضة العلوم على قلوبهم بوجوه متفاوتة
كالوحي والالهام والتعليم بواسطة الرسل والمعلمين اذا تمهد هذا ظهر الفرق بين طريقة اهل البحث
وطريقة اهل التصوف في العلوم الالهية دون التعلمية فلذلك اختاروا طريقة المجاهدة لمحو الصفات
المذمومة وقطع العلايق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي
لقلب عبده والمتكفل بتنويره بانوار العلوم واذا تولى الله امر القلب فاضت الرحمة واشرق النور
عليه وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة
وتلالا فيه حقايق الامور الالهية وقد رجع هذا الطريق الى تطهير محض من جانبك وتصفية

وجلاء ثم استعدادوا انتظار فقط لما يفتح الله من الرحمة كما انفتح للانبياء والاولياء انكشف لهم الامور وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة للكتب بل بالزهد في الدنيا والتبري عن علايقها والاقبال بكنه الهمة على الله فمن كان لله كان الله له واما النظار وذوو الاعتبار فلم ينكروا وجود هذا الطريق وامكانه وافضائه الى المقصد على الندور فانه اكثر احوال الانبياء والاولياء ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطؤا ثمرته واستبعدوا اجتماع شروطه وزعموا ان محو العلايق الى ذلك الحد كالمتعذر وان حصل في حال فثباته ابعد اذ ادنى وسواس وخاطر تشوش القلب قال رسول الله قلب المؤمن اشد تقلبا من القدر في غليانه وقال قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبه وفي اثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن واذا لم يتقدم رياضة البدن وتهذيبها بحقايق العلوم نشبت بالقلب خيالات فاسدة تطمئن النفس اليها مدة طويلة الى ان يزول والعمر ينقضي دون النجاح فيه فكم من صوفي سلك هذه الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة ولو كان قد اتقن العلوم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال فالاشتغال بطريق التعلم اوثق واقرب الى الغرض وزعموا ان ذلك يضاهي ما لو ترك الانسان تعلم الفقه وزعم ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يتعلم ولكن صار فقيها بالوحي والالهام من غير تكرار وتعليق فانا ايضا ربما تنتهي بي الرياضة اليه ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه وضيع عمره بل هو كمن ترك طريق الكسب والحراثة رجاء العثور على كنز فان ذلك ممكن ولكنه بعيد جدا فكذلك هذا فقالوا لا بد من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه ثم لا باس بعد ذلك بالانتظار لما لم ينكشف لساير العلماء فعساه ان ينكشف بالمجاهدة بعد ذلك جلية كنه الاشياء في زيادة تحقيق الفرق بين المسلكين انه لما كانت حقايق الاشياء مسطورة في العالم العقلي المسمى باللوح المحفوظ بل في قلوب الملائكة المقربين فكانت العناية الازلية منشية مقتضية لوجود العالم على وفق المعلوم علما ازليا الهيا فعليا فكما ان المهندس يسطر صورة ابنية الدار في نسخة ثم يخرج الى الوجود على وفق تلك النسخة فكذلك فاطر السموات والارض كتب نسخة العالم من اوله الى اخره ثم اخرجه على وفق تلك النسخة والعالم الذي خرج الى الوجود بصورته يتادى منه صورة اخرى الى الحواس والخيال فان من نظر الى السماء والارض ثم غض بصره يرى صورة السماء والارض في خياله حتى كانه ينظر اليها ولو انعدمت السماء والارض في نفسها كانه يشاهدها ثم يتادى من خياله اثر الى

العقل فيحصل فيه حقايق الاشياء التي دخلت في الحس والخيال فالحاصل في العقل الانساني موافق للعالم الموجود في نفسه خارجا من خيال الانسان وعقله والعالم الموجود موافق للنسخة الموجودة في اللوح العقلي وهو سابق على وجوده في القدر والصور المثالية وهو سابق على وجوده الجسماني ويتبعه وجوده الخارجي ويتبع وجوده الخارجي وجوده الخيالي وهو يتبع وجوده العقلي اعني وجوده في القوة العاقلة الانسانية المتحدة بالعقل الفعال على ما بيناه انفا وبعض هذه الوجودات عقلية وبعضها مثالية وبعضها حسية فكان الوجود عقلا ثم نفسا ثم حسا ثم جسما فدار على نفسه فصار حسا ثم نفسا ثم عقلا فارتقى الى ما هبط منه والله هو المبدا والغاية فانظر يا انسان الى الحكمة الالهية كيف جعل هذه المراتب من الوجود والطبقات في ذاتك فخلق فيك شبه الابداعي عقلا ونفسا وبدنا ثم انبت فيك بواسطة الحس مع صغر حجمه صورة العالم والسموات والارض على اتساع اكنافها ثم سرى من وجودها في الحس وجودا في الخيال ثم منه وجودا في العقل فانك ابدا لا يدرك الا ما هو واصل اليك او قايم بك على النحو الذي علمت مثال الصور الاشياء وعمل بها في صقع من الجوهر النطقي فلو لم يجعل الواجب للعالم كله مثالا في ذاتك لما كان لك خبر مما يباين ذاتك فسبحان من دبر هذه العجايب في القلوب والابصار ثم اعمى عن دركها القلوب والابصار حتى صار قلب اكثر الخلق جاهلا بالقلب وعجايبه فلنعد الى ما كنا فيه فنقول القوة العاقلة من الانسان يتصور ان يحصل فيه حقيقة العالم وهيئة الوجود تارة من جهة الاقتباس الحواس وتارة من اللوح المحفوظ والالواح القدرية ومطالعة الاشياء فيها فاستغنى عن الاقتباس من مداخل الحواس فاذن للقلب بابان باب مفتوح الى عالم الملكوت فهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة العلمية والعملية باذن الله وباب مفتوح الى القوة المدركة والمحركة باذن الله المتمسك بعالم الشهادة والملك فهو جالس في الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات له وجه الى ذلك ووجه الى هذا اما وجه القلب الى عالم الشهادة وبابه المفتوح الى الاقتباس من الحواس فلا يخفى عليك ان عالم الملك والشهادة ايضا حكاية ومثال لعالم الملكوت نوعا من المحاكاة واما وجهه الى عالم الملكوت وبابه الداخلي المفتوح الى مطالعة اللوح والذكر الحكيم فيعلم علما يقينيا في عجايب الرؤيا واطلاع القلب في النوم على ما سيكون في المستقبل او كان في الماضي من غير اقتباس في جهة الحواس فان الرؤيا الصادقة دالة على وجود جوهر مطلع بالغيب باذن الكبير

وهو المراد من اللوح المحفوظ والذكر الحكيم وانما ينفتح ذلك الباب لمن توجه الى عالم الغيب وافرد ذكر الله على الدوام روى عن النبي صلى الله عليه واله قال سبق المفردون قيل ومن هم قال المستهترون بذكر الله تعالى وضع الذكر اوزارهم فوردوا خفافا ثم قال في وصفهم اقبل عليهم بوجهي اترى من واجهته بوجهي يعلم احد اي شيء اريد ان اعطيه ثم قال اول ما اعطيهم ان اقذف من نوري في قلوبهم فيخبرون عني كما اخبرهم عني ومدخل هذه الاخبارات والانذارات هو الباب الباطن فان الفرق بين علوم الانبياء والاولياء وبين جمهور العلماء والحكماء هذا وهو ان علومهم ياتي من داخل القلب من الباب المفتح الى عالم الملكوت وعلم جمهور الحكماء ياتي من باب الحواس المفتوحة الى عالم الملك هذا تمام ما لخصناه من كلام بعض ائمة العلم والشريعة اوردناه في هذا الفصل لكونه مشتملا على مزيد توضيح لما بيناه سابقا بوجه سهولة الاخذ للمتعلمين ومناسبا لما كنا فيه من ان علوم الانبياء لدنية وان النبوة موهبة لا كسبية

فصل في اثبات ان النبي لا بد ان يكون في الوجود وان يعتقد به ويؤمن بان الله هو الذي ارسله ليظهر دينه وليعلم الناس طريقة الحق ويهديهم الى صراط مستقيم هو صراط العزيز الحميد وذلك ان الانسان مدني بالطبع لا ينتظم حيوته الا بتمدن واجتماع وتعاون لان نوعه لم ينحصر في شخص ولا يمكن وجوده بالانفراد فافترقت اعداد واختلفت الاحزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطروا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم الى قانون مطبوع مرجوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل والا تغالبوا وفسد الجميع واختل النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع لا بد من شارع يعين لهم منهجا يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا ويسن لهم طريقا يصلون به الى الله ويذكرهم امر الاخرة والرحيل الى ربهم وينذرهم بيوم ينادون فيه من مكان قريب وتنشق الارض عنهم سراعا ويهديهم الى صراط مستقيم ولا بد ان يكون انسانا لان مباشرة الملك لتعليم الانسان وتصرفه فيهم على هذا الوجه فيهم ممتنع ودرجة باقي الحيوانات انزل من هذا ولا بد من تخصصه بايات من الله دالة على ان شريعته من عند ربه العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع ويوجب لمن وفق لها ان يقر بنبوته وهي المعجزة وكما لا بد في العناية الالهية لنظام العالم من المطر مثلا والعناية لم تقتصر عن ارسال الشمائل فنظام العالم لا يستغني عمن يعرفهم موجب صلاح الدنيا والاخرة فانظر

الى النعمة ورحمته كيف جمع لخلقه ما يحتاج اليه في ذلك النظام من النبي النفع العاجل في الدنيا والاجل في العقبى وكيف خلق هذا الاجل النظام نعم من لم يهمل انبات الشعر على الحاجبين وتقعير الاخمص في القدمين كيف يهمل وجود رحمة للعالمين وسائق للعباد الى رحمته ورضوانه في النشاتين فهذا هو خليفة الله في ارضه وستعلم معنى كونه خليفة الله في الارض فهذا النبي يجب ان يفرض على الناس في شرعه العبادات منها وجودية يخصهم نفعها كالاذكار والصلوات فيحركهم بالشوق الى الله تعالى او نافعة لهم ولغيرهم كالقرابين والزكوات والصدقات وعدمية يخصهم ايضا كالصوم ومتعدية ايضا كالكف عن ايلام النوع والجنس ويسن لهم اسفارا يزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم ويتذكرون يوما من الاجداث الى ربهم ينسلون فيزورون فيها الهياكل الالهية ومشاهد الانبياء ونحوها ويشرع عبادات يجتمعون عليها كالجمعة فيكسبون مع المثوبة الائتلاف والصداقات والتوددو تكرر عليهم العبادات للتحكيم والا ينسون فيهملون فكان للجميع خليفة واسطة من قبل الله فلا بد ان يكون للاجتماعات الجزئية وسائط من ولاة وحكام من قبل هذا الخليفة وهم الائمة والعلماء وكان الملك واسطة بين الله وبين النبي والنبي واسطة بين الاولياء الحكماء من امته وهم الائمة فهم ايضا وسائط بين الائمة والعوام فالعالم قريب من الولي والولي قريب من النبي والنبي من الملك والملك من الله تعالى ويتفاوت درجات الملئكة والانبياء والاولياء والعلماء في القرب تفاوتا لا يحصى

فصل في بيان السياسات والرياسات المدنية وما يلحق بها من اسرار الشريعة بوجه تمثيلي لا شك ان الانسان لم يمكن ان ينال الكمال الذي لاجله خلقت الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين كل واحد منهم لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة جميع ما يحتاج اليه في قوامه وفي بلوغه الى كماله ولهذا كثرت الاجتماعات الانسانية فمنها الكاملة ومنها الغير الكاملة فالاولى ثلث عظمى كاجتماع افراد الانسان كلها في المعمورة من الارض ووسطى كاجتماع امة في جزء من المعمورة وصغرى كاجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة والثانية كاجتماع اهل القرية واهل المحلة والسكة والبيت الا ان القرية للمدينة كالخادم والمحلة لها كالجزء والسكة جزء المحلة والبيت جزء السكة والجمع من اهل المدن والمساكن للامم اجزاء لاهل المعمورة فالخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال بالمدينة الفاضلة والامة الفاضلة التي يتعاون مدنها كلها على ما ينال بها الغاية الحقيقية والخير الحقيقي دون المدينة الناقصة

والامة الجاهلة التي يتعاونون على بلوغ بعض الغايات التي هي الشرور فالمدينة الفاضلة تشبه البدن التام
الصحيح الذي يتعاون اعضاءه كلها على تتميم حيوة الحيوان وفيها عضو واحد رئيس هو القلب و
اعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ولكل واحد منها جعلت فيه قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو
بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس واعضاء اخر فيها قوى بالطبع يفعل افعالها على حسب اغراض هذه
القوى التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة وهذه في المرتبة الثانية واعضاء اخر يفعل على حسب الاغراض
هذه التي في المرتبة الثانية ثم هكذا الى ان ينتهي الى اعضاء الخادمة لا رياسة ولا تراس فيها اصلا كذلك
المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة والطبايع متفاضلة الهيئات بحسب عناية الله على عباده ووقوع ظلال
من نور صفاته العليا واسمائه الحسنى على خلقه وبلاده كوقوع ظلال من صفات النفس الناطقة و
اخلاقها على خلايق البدن وبلاده من القوى والاعضاء وفيها انسان واحد هو رئيس مطاع واخرون
يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتفي به ما هو مقصود
ذلك الرئيس وهؤلاء هم اولو المراتب الاول ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراضهم
فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون وهم الاسفلون في ادنى المراتب غير ان اعضاء البدن
طبيعية والهيئات التي يفعل بها افاعيلها طبيعية واجزاء المدينة وان كانوا طبيعيين الا ان الاخلاق و
الملكات يفعلون بها افعالهم المدنية ارادية وكما ان في اعضاء البدن ما هو الرئيس المطلق له من كل ما
يشاركه فيه عضو اخر افضلها ودونه ايضا اعضاء اخرى رئيسة لما دونها ورياستها تحت رياسة الاول
فهي ترؤس وتراس فكذا رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره
افضله ودونه قوم مرؤسون ويرؤسون اخرين ومن نظر حق النظر راى كل جملة طبيعية حالها في
الاجتماع والترتيب حال البنية الانسانية والمدينة الفاضلة فوجد لها رئيسا حاله من ساير الاجزاء
هذه الحال بل كل اجتماع طبيعي فهيئته ظل وشبح لهيئة العالم الالهي والوحدة الاجتماعية العالمية فان
السبب الاول نسبته الى ساير الموجودات كنسبة رئيس تلك المدينة الفاضلة الى ساير اجزائها فان العقول
البريئة عن النقايص المادية مراتبها تقرب من الاول ودونها النفوس السماوية والسموات ودونها
الطبايع الهيولانية واجسامها الطبيعية وكل هذه تحذو حذو السبب الاول وتقتفيه ويفعل ذلك
كل موجود بحسب قوته الا انها تقتفي الغرض الاول بمراتب بعضها اشرف فيقتفي ذلك الغرض

بلا توسط وبعضها اخس يقتفي غرض ما فوقه وهكذا الحال الى ان ينتهي الى اخر المراتب فكذلك ينبغي
ان يكون المدينة الفاضلة فان اجزاءها كلها ينبغي ان يحتذي بافعالها حذو مقصود رئيسها الاول
على الترتيب ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي انسان اتفق لان الرياسة لا يكون الا من
يكون بالفطرة والطبع معدا لها ويكون حاصلة له بالهيئة والملكة الارادية صنعة الرياسة وكل صناعة
ليس يمكن ان يراس بها بل اكثر الصنايع صنايع يخدم بها في المدينة واكثر الفطر هي فطر الخدمة وفي الصنايع
صنايع يراس بها ويستخدم بها صنايع اخرى وكما ان الرئيس الاول في كل جمعية طبيعية لا يمكن ان يراسها
شيء من ذلك مثل رئيس الاعضاء الذي لا يمكن ان يكون عضو اخر رئيسا عليه فالرئيس الاول للمدينة
الفاضلة ينبغي ان يكون صناعته لا يمكن يخدم بها اصلا ولا يمكن ان يراس بها صناعة اخرى اصلا بل يكون
صناعته صناعة نحو غرضها يؤم الصناعات كلها واياه يقصد بجميع الافعال المدينة الفاضلة فصل
في الصناعات التي ينبغي ان يكون عليها الرئيس الاول بحسب كماله الاول ويكون ذلك الانسان انسانا قد
استكملت نفسه وصارت عقلا بالفعل وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال وكذا قوته الحساسة
والمحركة في غاية الكمال كلها بنوع فعل لا بانفعال محض على الوجه الذي اومانا اليه فبقوته الحساسة
والمحركة يباشر السلطنة ويجري الاحكام الالهية ويحارب اعداء الله ويذب عن المدينة الفاضلة ويقاتل
المشركين والفاسقين من اهل المدينة الجاهلة والظالمة والفاسقة ليفيئوا الى امر الله وبقوته المتخيلة
معدا بالطبع ليقبل اما في اليقظة او في وقت النوم عن العقول الفعالة اما الجزئيات بانفسها واما الكليات
بحكايتها وبقوته العاقلة يكون بحيث قد استكمل عقله المنفعل بالمعقولات حتى لا يكون يبقى شيء منها
وصار عقلا بالفعل فاي انسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها وصار عقلا بالفعل ومعقولا
بالفعل وصار المعقول منه هو الذي يعقل حصل له عقل بالفعل فيصير عقلا مستفادا متوسطا
بين العقل المنفعل والعقل الفعال ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء اخر فيكون العقل المنفعل
كالمادة والموضوع للعقل المستفاد والمستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال والقوة الناطقة
التي هي هيئة طبيعية يكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل وقد علمت منا
سابقا جلية الحال في اتحاد النفس بالعقل الفعال بعد كونها طبيعية للبدن والمتخيل القابل للفساد
والزوال وقد علمت ايضا كون العقل الفعال مع وحدته الشخصية المتخيل بسدها على الكثرة

فكيف كان فاعلا للنفوس متقدما عليها وغاية متاخرة عنها وثمرة مترتبة عليها فعليك تذكرة لله
ثم انه مقصد عال ومطلب غال فاذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة للعقل المنفعل الذي صار عقلا
بالفعل والمنفعل مادة للمستفاد والمستفاد مادة للعقل الفعال واخذت جملة ذلك كشيء واحد
كان هذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال وهذا اذا حصل للجزء النظري من قوته
الناطقة يسمى هذا الانسان حكيما وفيلسوفا واذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما
النظرية والعملية وفي قوته المتخيلة كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه فيكون الله عز وجل
يوحي اليه بتوسط الذي هو العقل الفعال فيكون بما يفيض عن الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال
يفيضه العقل الفعال الى عقله يفيضه منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ووليا وبما يفيض منه
الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما كان وبما هو الآن من الجزئيات موجودا وهذا الانسان
هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة ويكون نفسه كالمتحدة بالعقل الفعال على
الوجه الذي قلنا وهذا الانسان يقف على كل فعل يمكن ان يبلغ به السعادة فهذا اول شرائط الرئيس

فصل في الكمالات الثانوية ثم ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لكل
ما يعلمه وقدرة على جودة الارشاد والهداية الى السعادة والى الاعمال التي يبلغ بها السعادة وان
يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة اعمال الحرب فهذا هو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة
والامة الفاضلة ورئيس المعمورة من الارض كلها ولا يمكن ان يصير الى هذه الحال الا من اجتمعت فيه
بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها احدها ان يكون تام الاعضاء قويها مواتية اعضاؤه على الاعمال
التي شانها ان يكون بها ثم ان يكون جيد الفهم والتصور لكل ما يسمعه فيلقاه على ما يقصده القائل
وعلى ما هو الامر عليه في نفسه ثم ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يحسه لا يكاد ينساه ثم ان يكون جيد
الفطنة ذكيا اذا راى على الشيء ادنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليه الدليل ثم ان يكون حسن
العبارة يواتيه لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة ثم ان يكون محبا للتعلم والحكمة لا يؤلمه التامل في
المعقول ولا يؤذيه الكد الذي يناله منها ثم ان يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنبا بالطبع للعب
مبغضا للذات الكائنة الفاسدة ثم ان يكون كبير النفس محبا للكرامة يكبر نفسه بالطبع على كل ما
يشين ويضع من الامور ويسمو نفسه بالطبع الى الارفع منها ثم ان يكون الدرهم والدينار وسائر

اغراض الدنيا هينة عنده ثم ان يكون بالطبع محبا للعدل واهله مبغضا للجور والظلم واهلهما يعطي
النصف من اهله ومن غيره ويحث عليه ويؤتي لمن حل به الجور مؤاتيا لكل ما يراه حسنا جميلا عدلا غير
صعب القياد ولا جموحا ولا لجوجا اذا دعا الى العدل وصعب الانقياد اذا دعا الى الجور والقبيح ثم
ثم ان يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل جسورا عليه مقداما غير خائف ولا
ضعيف النفس فهذه لوازم خصائص الثلث التي ذكرناها سابقا واجتماع هذه كلها في انسان واحد
عسر فلهذا المادة التي يقبل مثل هذا الشخص من النوع الانساني يقع في قليل من الازمنة والاستعداد
فلهذا لا يوجد من فطر هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد كما قال الشيخ ابو علي جل جناب الحق
عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد **فصل فيه اشارة جميلة الى**
اسرار الشريعة وحكمة التكاليف تمهيد حقيقة الانسان كما اومانا اليها حقيقة جمعية وحدتها
ظل العالم وحدة تأليفية ذات مراتب كثيرة متفاوتة في التجرد والتجسم والصفاء والكدورة والنور والظلمة
وكما ان جملة العالم لها طبقات كثيرة متفاوتة في الشرف والخسة الا ان لها امهات اجناس في كل جنس
طبقات لا يحصى عددها الا الله والاول عالم العقل وله مراتب كثيرة والثاني عالم المثال والخيال
المنفصل على مراتب متفاوتة اقصاها يعاقب ادنى عالم العقول والثالث عالم الجرم على طبقاتها من اعلى
الافلاك الى ادنى الارضين والجرم الاعلى في اللطافة بحيث يشابه ادنى عالم المثال والجميع شخص واحد
مظهر لجميع اسماء الله تعالى التي هي على كثرتها عين الوجود الحق تبارك وتعالى ثم كل مرتبة من مراتب
العالم كموضوع ومادة للمرتبة التي هي اعلى منها وتلك بعينها صورة مقومة وفاعل وغاية لمرتبة هي
تحتها وهكذا في النزول الى مادة الكل التي هي الهيولى ولها غاية الخسة وفي الصعود الى صورة الصور
وفاعلها وغاية الغايات الامكانية وهو عقل الكل وسيد الممكنات والعبد الاعلى والممكن الاشرف
والحقيقة المحمدية على لسان التصوف وهو الاول في النية والتعقل والاخر في الدرك والعمل
الا ان ههنا التعقل عين الوجود والوجود عين التعقل جملة الانسان منتظمة من جميع هذه المراتب
الحقائق يوجد فيه حقيقة كل العوالم فهو قابل في ذاته لجميع النشآت العقلية والنفسية مستجمع لجميع
العوالم الغيبية والحسية وكما ان مجموع العالم الذي يقال له الانسان الكبير مظهر الاسماء الالهية تفصيلا
فالانسان الكامل مظهرها اجمالا فهو مظهر لاسماء الله وكما ان طبقات العالم كلها بحيث يجمع في رباط

ويتصل بعضها ببعض كسلسلة واحدة يتحرك باولها ويتحرك اخرها بان يتنازل الآثار ويتصاعد الهيأت
من العالي الى السافل ومن السافل الى العالي لكن لا على وجه ينافي قواعدهم من لزوم التفات من العالي
للسافل وتاثير من السافل في العالي بل على وجه آخر يعرفه الراسخون في العلم والعرفان كذلك هيأت
النفس والبدن يتصاعد ويتنازل عن موطن احدهما الى موطن الآخر فكل منهما ينفعل عن صاحبه سواء
كانت تلك الهيأت علمية او عملية فكل صفة بدنية فعلية او ادراكية صعدت الى عالم النفس صارت
عقلية وكل ملكة نفسانية فعلية او ادراكية نزلت الى عالم البدن صارت حسية واعتبر بصفة الغضب
كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه وبصفة الخوف كيف يوجب وله فيه اصفراره وكذا
الفكر في المعارف والحقايق وسماع اية من الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف شعاره
واضطراب جوارحه وانظر كيف يرتفع صورة المحسوسات التي صادفها البدن وادركها القوى البدنية
الى عالم العقل الانساني وكان محسوسا مشاهدا بالحواس في عالم الجرم فصار معقولا غائبا عن الابصار
مدركا بالبصيرة والاعتبار وهكذا فافعل ذلك مقياسا في جميع ما وردت به الشرايع الحقة فاحكم
اولا ايمانك مجملا في حقيقة كل ما مور به او منهي عنه فيها بما يرجع الى تقوية الجنبة العالية منك
وحفظ جانب الله واعلاء كلمة الحق ودفض الباطل والاعراض عن الجنبة السافلة ومحاربة اعداء
الله واتباع الشيطان داخلا وخارجا بالجهادين الاكبر والاصغر **فصل** فيه اشارة تفصيلية
الى منافع بعض الاعمال المقربة الى الله فصل خشوع الجوارح وخضوع البدن بعد تلطيفه وتنزيهه
وتطهيره مع ذكر الله تعالى باللسان وتحميده وتمجيده والاعراض عن الاغراض الحسية والامتناع
عنها بكف الحواس وذكر احوال الملكوت والجبروت والتشبه بها وبالمقربين من عباد الله المخلصين
يوجب عروج القلب والروح الى الحضرات القدسية والاقبال على الحق والاستغناء عن عالم الانوار
وتلقي المعارف والحقايق والاستمداد من ملكوت السموات والارض فوضعت عبادة شاملة لهيأت الخضوع
والخشوع واتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف والتنزيه وقصد القربة وصدق النية والاذكار
المذكورة لنعم الله وشعائره بما يليق بحضرته وغايتها التذلل للعظمة والاذعان لامره وحكمته فان لكل
علة مع معلولها ارتباطا لازما مع ملازمة ومناسبة شديدة فيكون حصول ما يناسب احدهما معدا
لحصول ما يناسب الآخر فيكون قراءة الكلام النازل في اللوح الالهي سيما حين الاتصال بعالم النور

عند تدبر معانيه والتفكر في حقايقه معدة لهيأت قدسية مطلوبة في الصلوة التي معراج المؤمن
ولا شبهة في ان تكرار الافعال والحركات يوجب حدوث الملكات والاخلاق ثم انا قد بينا سابقا
ان الحركات العلوية مبدؤها العلاقة الشوقية الحاصلة في الاجرام الكريمة الفلكية ومنتهاها الاشراقات
الفائضة عليها من عللها واسبابها بتحريك مبدأ الكل لها وتشويقه اياها اليه فمنه مبدؤها واليه مرجعها
في دورية حركاتها وهو الذي افاد فيها شوقا اوجب لها بطواف الاطراف فلله در طايفة بالكعبة طايفاً
تقربا الى الله وطلبا لمرضاته والزكوات يوجب صرف النفس عن التوجه الى الامور الدنية البدنية و
فيها تحصيل الملكة وترك الالتفات الى غير الله وعدم الاهتمام بتركها بالكلية لصلاح العالم وانتظامه فان ترك
الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير مع ان دفع الشر به يوجب اجر والامر بالايثار على الفقراء لانهم احوج
الى الخلق الى اعطائه وهو عندهم الذ وتوجه نفوسهم اليه اشد وايضا منافع الدنيا كثيرة وحبسها
على بعضها قبيح عقلا وكلما كان احتياج الخلق اليه اكثر وجب ان يكون شركة الناس فيه وتوزيعه عليهم
اوفر ولذلك وجب في الاوقات العشر وفي النقود ربعه **تنبيه** قد تبين وتحقق بشواهد
الشرع وبصائر العقل ان مقصود الشرايع كلها سياقة الخلق الى جوار الله وسعادة لقائه والارتقاء
من حضيض النفس الى ذروة الكمال ومن هبوط الاجسام الدنية الى شرف الارواح العلية وذلك
لا يتيسر لهم الا بمعرفة الله تعالى ومعرفة صفاته والاعتقاد بملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر
لان قوام الممكن بالواجب وقوام العبد بالرب فما لم يعرف العبد نفسه بالعبودية فلم يعرف نفسه ولا ربه
وما لم يعرف ربه بالربوبية فكانه لم يعرف ربه ولا نفسه اذ كما ان معنى العبودية مقوم له كذلك معنى
الالهية والربوبية عين ذاته تعالى بمعنى ان ذاته من غير انضمام معنى اليه اله ورب العالم ولهذا قال
الله تبارك وتعالى وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ اي ليكونوا عبيدا وفيه سر وهو ان النفس حيث
يكون حقيقتها جوهر نوري عقلي لا وجود له ما لم يصر عقلا بالفعل وهي مع ذلك لمعة من لمعات نور الله
المعنوية فما لم يعرف نفسه كذلك وربه كذلك لم يكن نفسه موجودا بل صارت نسيا منسيا كالمعدوم
راسا واليه اشار سبحانه بقوله نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ فقد علم ان مقصود الشرايع ليس الا معرفة الله
والصعود اليه بسلم معرفة النفس بالذلة والعبودية وكونها لمعة من لمعات ربه مستهلكة فيه فهذا
هو الغاية القصوى في بعثة الانبياء لكن لا يحصل هذا الا في الحيوة الدنيا لكون النفوس في الاول

لكونهما ناقصة بالقوة كما علمت والارتفاع من حال نقص الى حال تمام لا يكون الا بحركة وزمان ومادة تابلة
ووجود هذه الاشياء من خصايص هذه النشأة الحسية وهو المعنى بقوله عليه السلام الدنيا مزرعة الاخرة
فصار حفظ الدنيا التي هي النشأة الحسية للانسان ايضا مقصودا ضروريا تابعا للدين لانه وسيلة اليه
والمتعلق من امور الدنيا بمعرفة الحق الاول والزلفى لديه وتحصيل النشأة الاخرة والقرب الذي يتم
شيئان النفوس والاموال ومن هيهنا يعرف مراتب الطاعات والمعاصي وان اي الطاعات افضل
الفضايل واعظم الوسايل المقربة لديه وايهما ادون وان اي المعاصي اكبر الكباير والمبعدة عنه
وايهما ادون ذلك فاذا كان معرفة الله هي الغاية القصوى والثمرة العليا فافضل الاعمال الذي
ما به يحفظ المعرفة على النفوس اما بالتعليم والهداية او بالتعلم والدراسة والرياسة ويليه ما
ينفع في ذلك وهو ما يحفظ به الحيوة على الابدان وبعده بان ما يحفظ به الاموال وما به المعايش
على الاشخاص فهذه ثلثة مراتب ضرورية في مقصود الشرع عقلا فاكبر الكباير ما يسد باب معرفة الله
ويليه ما يسد باب حيوة النفوس ويلي ذلك ما يسد باب المعايش التي بها حيوة النفوس فيحصل من هذا
ان فعل المعاصي كفعل الطاعات على ثلث مراتب اوليها ما يمنع من معرفة الله ومعرفة رسله وائمته بعده
هو الكفر فلا كبيرة فوق الكفر اذ الحجاب بين العبد وبين الله هو الجهل والوسيلة المقربة اليه هو العلم والمعرفة و
بقدر معرفته بحقايق الايمان ويتلوه الجهل والعلم به وبصفاته تعالى وكتبه ورسله واليوم الاخرة والمراجعة
اليه يحصل التقرب عنه والزلفى لديه وبقدر الجهل بهذه الاشيا يحصل البعد عنه والطرد من جنابه ويتلو الجهل
بحقايق الايمان الذي يسمى كفرا الامن من مكر الله والقنوط من رحمته فان هذا ايضا عين الجهل من عرف
الله لم يتصور ان يكون امنا ولا ان يكون ايسا ويتلو هذه الرتبة البدع كلها المتعلقة بذات الله وصفاته
وافعاله وبعضها اشد من بعض وتفاوتها على حسب تفاوت الجهل بها على حسب تعلقها بذات الله سبحانه
وبافعاله وشرايعه الرتبة الثانية النفوس اذ ببقائها وحفظها بدوام الحيوة ويحصل المعرفة بالله و
اليوم الاخر فقتل النفس لا محالة من جملة الكباير وان كان دون الكفر لان ذلك يصدم من المقصود
وهذا يصدم عن وسيلة المقصود اذ حيوة الدنيا لا يراد الا بالاخرة والتوسل اليها بمعرفة الله تعالى ويتلو هذه
الكبيرة قطع الاطراف وكلما يفضي الى الهلاك حتى الضرب وبعضها اكبر من بعض ويقع في هذه الرتبة
تحريم الزنا واللواط لانه لو اجتمع الناس على الاكتفاء بالذكور في قضاء الشهوة انقطع النسل ودفع الوجود

قريب من قطع الوجود واما الزنا فانه لا يفوت اصل الوجود لكن يشوش الانساب ويبطل التوارث والتناصر
وجملة من الامور التي لا ينتظم العيش الا بها بل كيف يتم النظام مع اباحة الزنا ولا ينتظم امور البهايم ما لم يتميز
الفحل منها بالاناث يختص بها عن ساير الفحول ولذلك لا يتصور ان يكون الزنا مباحا في شرع قصد به الاصلاح
وينبغي ان يكون الزنا في الرتبة دون القتل لانه ليس يفوت به دوام الوجود ولا يمنع اصله ولكنه يفوت الانساب
ويحرك من الاسباب ما يكاد يفضي الى التقاتل الرتبة الثالثة الاموال فانها معايش الخلق فلا يجوز تسليط
الناس على تناولها كيف شاءوا حتى بالاستيلاء والسرقة وغيرهما بل ينبغي ان يحفظ ليبقى ببقاء النفوس الا
ان الاموال اذا اخذت امكن استردادها وان اكلت امكن تغريمها فليس يعظم الامر فيها نعم اذا جرى تناولها
بطريق التدارك له فينبغي ان يكون ذلك من الكباير وذلك باربع طرق خفية احدها السرقة الثاني
اكل مال اليتيم يعني في حق اولي ليكون خفيا فتعظيم الامر فيه واجب بخلاف الغصب فانه ظاهر والثالث
تفويتها بشهادة الزور والرابع اخذ الوديعة وغيرها باليمين الغموس فان هذه طرق لا يمكن فيها
التدارك ولا يجوز ان يختلف الشرايع في تحريمها اصلا وبعضها اشد من بعض وكلها دون الرتبة
الثانية المتعلقة بالنفوس وهذه الاربعة جديرة بان يكون من الكباير وان لم يوجب الشرع الحد في بعضها و
لكن كثر الوعيد عليها وعظم في مصالح الدنيا تاثيرها واما اكل الربا فليس فيه الا اكل مال الغير بالتراضي
مع الاخلال بشرط وضعه الشارع ولا يبعد ان يختلف الشرايع في مثله وان عظم الشرع الربا بالزجر
عنه فقد عظم ايضا الظلم بالغصب وغيره والمصير الى ان اكله واثق بالجناية والغصب من الكباير فيه
نظر وذلك واقع في مظنة الشك واكثر ميل الظن الى انه غير داخل تحت الكباير بل ينبغي ان يختص الكبيرة
بما لا يجوز اختلاف الشرايع ليكون ضروريا في الدين **فصل في** بيان ان مقصود الشرايع كلها عن
عمارة منازل الطريق الى الله وكيفية التاهب للزاد والاستعداد باعداد السلاح الذي يدفع بها
سراق المنازل وقطاعها وبيان ذلك ان الدنيا منزل من منازل السايرين الى الله تعالى والنفس الانسانية
مسافر الى الله تعالى من اول منازل وجودها وهو الهيولوية التي في غاية البعد عنه تعالى لانها ظلمة
محضة وخسة صرفة وساير المراتب الوجودية من الجسمية والجمادية والنباتية والشهوية والغضبية
والاحساس والتخيل والتوهم ثم الانسانية من اول درجتها الى اخرتها ثم الملكية على طبقاتها التفاوتة
قربا وبعدا من الخير المحض جميعا منازل ومراحل الى الله تعالى ولا بد للمسافر اليه تعالى من ان يمر

على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقي وقوافل النفوس الانسانية متعاقبة متخالفة بعضها قريب الوصول
وبعضها بعيد وبعضها واقف وبعضها راجع القهقرى وبعضها سريع السير مقبلا ومدبرا وبعضها بطئ السير كل
حسب ما يجري قضاء الله تعالى وقدره في حق كل احد من اهل السعادة والشقاوة الاصليين من الانبياء والاوليا
القوافل وامراء المسافرين اليه تعالى وقد كان الابدان مراكب المسافرين ثم دخل عن ترتيب المركب وتدبير المنزل
لم يتم سفره وما لم يتم امر المعاش في الدنيا التي هي عبارة عن حال النفس في تعلقها بالحس والمحسوس لا يتم امر
التبتل والانقطاع الى الله تعالى الذي هو السلوك ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن سالما ونسله دائما وتوعه
منحفظا ولا يتم كلاهما الا باسباب حافظة لوجودهما واسباب دافعة لمفسداتهما ومهلكاتهما اما اسباب
الحفظ لوجودهما فهي الاكل والشرب لبقاء الشخص والمناكحة لبقاء النوع ودوام النسل وقد خلق
الغذاء سببا للحيوة وخلق الاناث سببا للنسل فخلق الحرث والنسل الا انه ليس يختص الماكول
ببعض الآكلين ولا المنكوح ببعض الناكحين فان الغرض في الخلقة سياق الجميع الى جوار الله تعالى ومحل
كرامته ولطافته وعموم رحمته للكل فلو ترك الامر في الافراد سكك من غير تعريف قانون مضبوط
في التقسيمات والتخصيصات لتهارشوا وتقاتلوا واشغلهم ذلك عن سلوك الطريق والسير الى الحق بل افضى بهم
الى الافنا فشرعت الشريعة الالهية ضوابط الاختصاصات بالاموال في ابواب عقود البياعات والمعاوضات
والديات وقسمة المواريث وموجبات النفقات وقسمة الغنائم والصدقات وفي ابواب العتق والكتابة و
والاسترقاق والسبي وعرفت كيفية التخصيص عند الاستبهام بالاقارير والايمان والشهادات و
شرعت ايضا قوانين الاختصاص بالمناكحات في ابواب النكاح والرجعة والخلع والصداق والايلاء والظهار
واللعان وابواب محرمات النسب والرضاع والمصاهرات واما اسباب الدفع للمفاسد فهي العقوبات الزاجرة
عنها كالامر بقتال الكفار واهل البغي والظلم والحث عليه والحدود والغرامات والتعزيرات والكفارات و
والديات والقصاص اما القصاص فدفعا للنفس عن اهلاك الانفس والاطراف واما حد السرقة وقطع
الطريق فدفعا لما يستهلك من الاموال التي هي اسباب المعاش واما حد الزنا واللواطة والقذف فدفعا
لما يشوش امر النسل والانساب ويفسد طريق التوارث والتناسل واما جهاد الكفار وقتالهم فدفعا لما يتمخض من
السياسات الدينية التي هي لاهما حارس للسالكين الى جوار الله تعالى وكافل للمحققين بلباس رب
رب العالمين لمحفظ حدود الله والاحكام الدينية والدنيوية من الحلال والحرام و

قد تمت النسخة الشريفة بيد الاذل الكاتب ميرزا عبد الكريم ابن ميرزا ...
في شهر جمادى الاولى في سنة ١٣١٤

[illegible]

هو الله تعالى شانه

هذه رسالة وجيزة في تهذيب الاخلاق للفاضل المحقق والنحرير المدقق ابي علي احمد بن محمد المعروف بابن مسكويه الخازن الرازي قدس الله سره

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم انا نتوجه اليك ونسعى نحوك ونجاهد نفوسنا في طاعتك ونركب الصراط المستقيم الذي يجتبنا الى رضاك فاعنا بقوتك واهدنا بعزتك واعصمنا بقدرتك وبلغنا الدرجة العليا بوجدك والسعادة القصوى بجودك وامتنانك انك على ما تشاء قدير قال احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه غرضنا في هذا الكتاب ان نحصل لانفسنا خلقا تصدر به عنا الافعال كلها جميلة وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي والطريق الى ذلك ان نعرف اولا نفوسنا ما هي واي شيء هي ولاي شيء اوجدت فينا اعني كمالها وغايتها وما قواها وملكاتها التي اذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية وما الاشياء العائقة لنا عنها وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسيها فتخيب فان الله عز من قائل يقول ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها ولما كان لكل صناعة مبادئ عليها تبتني وبها تحصل وكانت تلك المبادي ماخوذة من صناعة اخرى وليس في شيء من هذه الصناعات ان تبين مبادي انفسها كان لنا عذر واضح في ذكر مبادي هذه الصناعة على طريق الاجمال والاشارة بالقول الوجيز وان لم يكن مما قصدناه واتباعها بعد ذلك بما توخيناه من صناعة الخلق الشريف الذي يشرف شرفا ذاتيا حقيقيا لا على طريق العرض الذي لا ثبات له ولا حقيقة اعني المكتسب بالمال والمكاثرة او السلطان والمغالبة او الاصطلاح والمواضعة فنقول وبالله التوفيق قولا نبين به ان فينا شيئا ليس بجسم ولا بجزء من جسم ولا عرض ولا يحتاج في وجوده الى قوة جسمية بل هو جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس ثم نبين ما مقصودنا منه الذي نلتمسه له ونتطلبه اليه فنقول انا لما وجدنا في الانسان شيئا ما يضاد افعال الاجسام واجزاء الاجسام بحدها وخواصها ولها ايضا

افعال تضاد افعال الجسم وخواصه حتى لا يشاركه في حال من الاحوال وكذلك نجدها تباين الاعراض وتضادها كلها غاية المباينة والمضادة وقد سبق ان الاجسام والاعراض انما هي من حيث كانت الاجسام اجساما والاعراض اعراضا حكمنا بان هذا الشيء ليس بجسم ولا جزء من جسم ولا عرضا وذلك انه لا يستحيل ولا يتغير ايضا فانه يدرك جميع الاشياء بالسوية ولا يلحقه فتور ولا كلال ولا نقصان بيان ذلك ان كل جسم له صورة ما فانه ليس يقبل صورة اخرى من جنس صورته الاولى الا بعد مفارقة الصورة الاولى مفارقة تامة مثال ذلك ان الجسم اذا قبل صورة وشكلا من الاشكال كالتثليث مثلا فليس يقبل شكلا اخر من التربيع والتدوير وغيرهما الا بعد ان يفارق الشكل الاول وكذلك اذا قبل صورة نقش او كتابة او اي شيء كان من الصور فليس يقبل صورة اخرى من ذلك الجنس الا بعد زوال الاولى وبطلانها البتة فان بقي فيه شيء من رسم الصورة الاولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام بل تختلط به صورتان فلا تخلص لواحد منهما على التمام مثال ذلك الشمع اذا قبل صورة نقش الخاتم لم يقبل غيره من النقوش الا بعد ان يزول عنه رسم النقش الاول وكذلك الفضة اذا قبلت صورة الخاتم وهذا حكم مستقيم مستمر في الاجسام ونحن نجد انفسنا تقبل صور الاشياء كلها على اختلافها من المحسوسات والمعقولات على التمام والكمال من غير مفارقة للاولى ولا معاقبة ولا زوال الرسم بل يبقى الرسم الاول تاما كاملا وتقبل الرسم الثاني ايضا تاما كاملا ثم لا تزال تقبل صورة بعد صورة ابدا دائما من غير ان تضعف او تقصر في وقت من الاوقات عن قبول ما يرد عليها من الصور بل تزداد بالصورة الاولى قوة على ما يرد عليها من الصورة الاخرى وهذه الخاصة مضادة لخواص الاجسام ولهذه العلة يزداد الانسان فهما كلما ارتاض وتخرج في العلوم والاداب فليست النفس اذن جسما فاما انها ليست بعرض فقد تبين من قبل ان العرض لا يحمل عرضا لان العرض في نفسه محمول ابدا موجود في غيره لا قوام له بذاته وهذا الجوهر الذي وصفنا حاله هو قابل ابدا لحامل اتم واكمل من حمل الاجسام للاعراض فاذن النفس ليست جسما ولا جزءا من جسم ولا عرضا وايضا فان الطول والعرض والعمق الذي في الجسم الذي به صار الجسم جسما يحصل في النفس في قوتها الوهمية من غير ان تصير به طويلة عريضة عميقة ثم تزداد فيها هذه المعاني ابدا بلا نهاية فلا تصير بها ذا طول ولا عرض ولا عمق بل لا تصير بها جسما البتة ولا اذا تصورت ايضا كيفيات الجسم تكيفت بها اعني اذا تصورت الالوان والطعوم والروائح لم تتصف بها

كما تتصور الاجسام ولا يمنع بعضها قبول بعض من اضدادها كما يمنع في الجسم بل تقبلها كلها في حالة
واحدة بالسواء وكذلك حالها في المعقولات فانها تزداد بكل معقول تحصله قوة على قبول غيره دائما ابدا
بلا نهاية وهذه حالة مقابلة لاحوال الاجسام وخاصة في غاية البعد عن خواصها وايضا فان الجسم
وقواه لا تعرف العلوم الا من الحواس ولا يميل اليها فهي تشوقها بالملابسة والمشابكة كالشهوات البدنية
ومحبة الانتقام والغلبة وبالجملة كل ما يحس ويوصل اليه بالحس والجسم يزداد بهذه الاشياء قوة
ويستفيد منها تماما وكمالا لانها مادة واسباب وجوده فهو يفرح بها ويشتاق اليها من اجل
انها تتمم وجوده وتزيد فيه وعدة فاما هذا المعنى الاخر الذي نسميه نفسا فانه كلما تباعد من هذه المعاني
البدنية التي احصيناها ودخل الى ذاته وتخلى من الحواس باكثر ما يمكن ازداد قوة وتماما وكمالا و
تظهر له الاراء الصحيحة والمعقولات البسيطة وهذا اذن دليل على ان طباعه وجوهره من غير طباع
الجسم والبدن وانه اكرم جوهرا وافضل طباعا من كل ما في هذا العالم من الامور الجسمانية وايضا
فان تشوقها الى ما ليس من طباع البدن وحرصها على معرفة حقايق الالهية وميلها الى الامور التي
هي افضل من الامور الجسمية وايثارها لها وانصرافها عن الامور واللذات الجسمانية يدلنا دلالة واضحة
انها من جوهر اعلى واكرم جدا من الامور الجسمانية لانه لا يمكن في شيء من الاشياء ان يتشوق ما ليس
من طباعه وطبيعته ولا ان ينصرف عما يكمل ذاته ويقوم جوهره فاذن كانت افعال النفس اذا انصرفت
الى ذاتها فتركت الحواس مخالفة لافعال البدن ومضادة لها في محاولاتها وارادتها فلا محالة ان
جوهرها مفارق لجوهر البدن ومخالف له في طبعه وايضا فان النفس وان كانت تاخذ كثيرا من
مبادي العلوم عن الحواس فلها من نفسها مبادي اخر وافعال لا تاخذها عن الحواس البتة وهي المبادي
الشريفة العالية التي تبنى عليها القياسات الصحيحة وذلك انها اذا حكمت انه ليس بين طرفي النقيض
واسطة فانها لم تاخذ هذا الحكم من شيء اخر لانه اولي ولو اخذته من شيء اخر لم يكن اوليا وايضا فان الحواس
تدرك المحسوسات فقط واما النفس فانها تدرك اسباب الاتفاقات واسباب الاختلافات التي من المحسوسات
وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا اثار الجسم وكذلك اذا حكمت على الحس انه
صدق او كذب فليست تاخذ هذا الحكم من الحس لان الحس لا يضاد نفسه فيما يحكم فيه ونحن نجد النفس العاقلة
فينا تستدرك شيئا كثيرا من خطا الحواس في مبادي افعالها وترد عليها احكامها من ذلك ان البصر يخطي

فيما يراه من قريب ومن بعد اما خطؤه في البعيد فبادراكه الشمس صغيرة مقدارها عرض قدم وهي مثل
الارض مائة ونيفا وستين مرة يشهد بذلك البرهان العقلي فيقبل منه ويرد على الحس ما شهد به فلا
يقبله واما خطؤه في القريب فبمنزلة ضوء الشمس اذا وقع علينا من ثقب صغار كحلل الاهواز
واشباهها التي يستظل بها فانه يدرك بها الضوء الواصل الينا منها مستديرا فترد النفس العاقلة عليه هذا
الحكم وتغلطه في ادراكه وتعلم انه ليس كما يراه وتخطي البصر ايضا في حركة القمر والسحاب والسفينة و
الشاطي ويخطي في الاساطين المسطرة والنخيل واشباهها حين يراها مختلفة في اوضاعها ويخطي ايضا
في الاشياء التي تتحرك على الاستدارة حتى يراها كالحلقة والطوق ويخطي ايضا في الاشياء الغائصة
في الماء حتى يرى ان بعضها اكبر من مقداره ويرى بعضها مكسورا وهو صحيح وبعضها معوجا وهو مستقيم
وبعضها منكسا وهو منتصب فيستخرج العقل اسباب هذه كلها من مبادي عقلية ويحكم عليها احكاما صحيحة
وكذلك الحال في حاسة السمع وحاسة الذوق وحاسة الشم وحاسة اللمس اعني حاسة الذوق تغلط
في الحلو فتجده مرا عند الصفراء وما اشبهه وحاسة الشم تغلط كثيرا في الاشياء المنتنة لاسيما في السفل ف
والخبرة الى ذا بخبرة فالعقل يرد هذه القضايا ويقف فيها ثم يستخرج اسبابها ويحكم فيها احكاما صحيحة والحكم
في الشي الرديء له او المصحح افضل واعلى رتبة من المحكوم عليه وبالجملة فان النفس اذا علمت ان الحس صدق
او كذب فليست تاخذ هذا العلم من الحس ثم اذا علمت انها قد ادركت معقولاتها فليست تعلم هذا العلم من
علم اخر فانها لو علمت هذا العلم من علم اخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى علم اخر وهذا يمر بلا نهاية فاذن
علمها بانها علمت ليس بماخوذ من علم اخر البتة بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في
ادراكها ذاتها الى شيء اخر غير ذاتها ولهذا ما قيل في اوائل هذا العلم ان العقل والعاقل والمعقول شيء واحد
لا غيرية فيه كما يتبين في موضعه فاما الحواس فلا تحس ذواتها ولا ما هو موافق لها كل الموافقة كما سنبين
ايضا واذ قد تبين من هذه الاشياء بيانا واضحا ان النفس ليست بجسم ولا بجزء من جسم ولا حال من احوال
الجسم وانها شيء اخر مفارق للجسم بجوهره واحكامه وخواصه وافعاله فنقول انما شوقها الى افعالها الخاصة
بها اعني العلوم والمعارف مع هربها من افعال الجسم الخاصة به فهو فضيلتها وبحسب طلب الانسان لهذه
الفضيلة وحرصه عليها يكون فضله وهذا الفضل يتزايد بحسب عناية الانسان بنفسه وانصرافه عن
الامور العائقة له عن هذا المعنى بجهده وطاقته وقد وضح مما تقدم ما الاشياء العائقة لنا عن الفضائل

اعني الاشيا البدنية والحواس وما يتصل بها فاما الفضائل انفسها فليست تحصل لنا الا بعد ان نطهر
نفوسنا من الرذائل التي هي اضدادها اعني شهواتها الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية
فان الانسان اذا علم ان هذه الاشيا ليست فضايل بل هي رذائل تجنبها وكره ان يوصف بها واذا
ظن انها فضائل لزمها وصارت له عادة ويحجب لنا اسبابها تدنسه بها ويكون بعده من قبول الفضائل
وقد يظهر للانسان ان هذه الاشياء التي يشتاقها البدن بالحواس ويميل اليها الجمهور اعني المآكل
والمشارب والمناكح هي رذايل وليست فضايل وانه اذا عقلها في الحيوانات الاخر وجد كثيرا منها اقدر
على الاستكثار منها واحرص عليها كالخنزير والكلب واصناف كثيرة من حيوان الماء وسباع الوحش
والطير فانها اقوى واحرص من الانسان على هذه الاشياء واكثر اهتماما بها وليست تكون بها افضل
من الانسان وايضا فان الانسان اذا اكتفى من طعامه وشرابه وساير لذاته البدنية اذا عرض عليه
الاستزادة منها كما يستزاد من الفضائل ابى ذلك وعافه وتبين له قبح صورة من يتعاطاها الا بما مع الاستغنا
عنها والاكتفاء بها بل يتجاوز ذلك الى مقته وذمه بل الى عقوبته وتاديبه فينبغي الآن ان نقدم امام
ما نطلبه من سعادة النفس وفضائلها كلاما يسهل به فهم ما نريده فنقول كل موجود من حيوان ونبات
وجماد وكذلك بسائطها اعني النار والهواء والارض والماء وكذلك الاجرام العلوية لها قوى وملكات
وافعال بها يصير ذلك الموجود هو ما هو وبها يتميز عن كل ما سواه وله ايضا قوى وملكات وافعال بها
يشارك ما سواه ولما كان الانسان من بين الموجودات كلها هو الذي يلتمس له الخلق المحمود والافعال
المرضية وجب ان لا ننظر في هذا الوقت في قواه وملكاته وافعاله التي بها يشارك ساير الموجودات اذ
كان ذلك من حق صناعة اخرى وعلم آخر يسمى العلم الطبيعي واما افعاله وقواه وملكاته التي يختص بها
من حيث هو انسان وبها تتم انسانيته وفضائله فهي الامور الارادية التي بها تتعلق قوة الفكر والتمييز
والنظر فيها يسمى الفلسفة العملية والاشياء الارادية التي تنسب الى الانسان تنقسم الى الخيرات و
الشرور وذلك ان الغرض المقصود من وجود الانسان اذا توجه الواحد منا اليه حتى يحصل فهو الذي
يجب ان يسمى به خيرا او سعيدا فاما من عاقته عنها عوائق اخر فهو الشرير والشقي فاذن الخيرات هي
الامور التي تحصل للانسان بارادته وسعيه في الامور التي لها اوجد الانسان ومن اجلها خلق و
الشرور هي الامور التي تعوقه عن هذه الخيرات بارادته وسعيه او كسله وانصرافه والخيرات

في مبادئ فضائل النفس ورذائلها

قد قسمها الاولون الى اقسام كثيرة وذلك ان منها ما هو شريف ومنها ما هو ممدوح ومنها ما هو مؤثر
ومنها ما هو بالقوة كذلك ونعني بالقوة التهيؤ والاستعداد ونحن نعددها فيما بعد ان شاء الله تعالى
وقد قدمنا القول ان كل واحد من الموجودات له كمال خاص وفعل لا يشاركه فيه غيره من حيث هو ذلك
الشيء اعني انه لا يجوز ان يكون موجود آخر سواه يصلح لذلك الفعل بعينه وهذا حكم مستمر في الامور العلوية
والسفلية كالشمس وساير الكواكب وكانواع الحيوان كلها كالفرس والبازي وكانواع النبات والمعادن
وكالعناصر البسائط التي متى تصفحت احوالها تبين لك من جميعها صحة ما قلناه وحكمناه فاذن الانسان
من بين ساير الموجودات له فعل خاص به لا يشاركه فيه غيره وهو ما صدر عن قوته المميزة المروية فكل من كان
تمييزه اصح ورويته اصدق واختياره افضل كان اكمل في انسانيته وكما ان السيف والمنشار وان صدر
عن كل واحد منهما فعله الخاص بصورته التي من اجلها عمل فافضل السيوف ما كان امضى وانفذ واكمل
يسير من الايما في النوع كالذي اعدله وكذلك الحال في الفرس والبازي وساير الحيوانات فان افضل
الافراس ما كان اسرع حركة واشد تيقظا لما يريده الفارس منه في طاعة اللجام وحسن القبول في
الحركات وخفة العدو والنشاط فكذلك الانسان افضلهم من كان اقدر على افعاله الخاصة به واشدهم
تمسكا بشرائط جوهره الذي تميز به عن الموجودات فاذن الواجب الذي لا ريب فيه ان نحرص على الخيرات
التي هي كمالنا والتي من اجلها خلقنا ونجتهد في الوصول الى الانتهاء اليها ونتجنب الشرور التي تعوقنا عنها
وتنقص حظنا منها فان الفرس اذا قصر عن كماله ولم تظهر افعاله الخاصة به على افضل احواله حط عن مرتبة
الفرسية واستعمل بالاكاف كما تستعمل الحمير وكذلك حال السيف وساير الآلات متى قصرت ونقصت افعالها
الخاصة بها حطت عن مراتبها واستعملت استعمال ما دونها والانسان اذا نقصت افعاله وقصرت عما خلق
له اعني ان تكون افعاله التي تصدر عنه وعن رويته غير كاملة احرى بان يحط عن مرتبة الانسانية الى مرتبة
البهيمية هذا ان صدرت افعاله الانسانية عنه ناقصة غير تامة فاذا صدرت عنه الافعال بضد ما اعد له
اعني الشرور التي تكون بالروية الناقصة والعدول بها عن جهتها لاجل الشهوة التي يشارك فيها البهيمة
اولا او الاغترار بالامور الحسية التي تشغل عما عرض له من تزكية نفسه التي ينتهي بها الى الملك الرفيع الشريف
الحقيقي ويوصله الى قرة العين التي قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين ويبلغه الى رب
العالمين في النعيم المقيم واللذات التي لم ترها عين ولا سمعتها اذن ولا خطرت على قلب بشر والمحروم عن هذه

الموبد بذا السرمدية الشريفة تلك الخساسات التي لا ثبات لها فهو حقيق بالمقت من خالقه عز وجل خليق
بحلول العقوبة وادخار العباد والبلاد منه واذ قد تبين ان سعادة كل موجود انما هي صدور افعاله
التي تخص صورته عنه تامة كاملة وان سعادة الانسان تكون في صدور افعاله الانسانية عنه بحسب تمييزه
ورويته وان لهذه السعادة مراتب كثيرة بحسب الروية والمروي فيه ولذلك قيل الروية ما كان في افضل
مروي ثم يتزايد رتبة فرتبة الى ان ينتهي الى النظر في الامور الممكنة من العالم الحسي فيكون الناظر في هذه
الاشياء قد استعمل رويته والصورة الخاصة به التي صار من اجلها سعيدا معرضا للملك الابدي والنعيم
السرمدي فاشياء دنية لا وجود لها بالحقيقة فقد تبين ايضا اجناس السعادات بالجملة واضدادها من الشقاوات
واجناسها وان الخيرات والشرور في الافعال الارادية هي اما باختيار الافضل والعمل به واما باختيار
الادون والميل اليه ولما كانت هذه الخيرات الانسانية وملكاتها التي في النفس كثيرة ولم يكن في طاقة الانسان
الواحد القيام بجميعها وجب ان يقوم بجميعها جماعة كثيرة منهم ولذلك وجب ان تكون اشخاص الناس كثيرة
وان يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة لتكميل كل واحد منهم بمعاونة الباقين له
فتكون الخيرات مشتركة والسعادة مفروضة بينهم فيتوزعونها حتى يقوم كل واحد منهم بجزء منها ويتم للجميع
بمعاونتهم الجميع الكمال الانسي وتحصل لهم السعادات الثلث التي شرحناها في كتاب الترتيب ولاجل ذلك وجب
ان تكون الناس يحب بعضهم بعضا لان كل واحد يرى كماله عند الاخر ولولا ذلك لما تمت له سعادة
فيكون اذن كل واحد بمنزلة عضو من اعضاء البدن وقوام الانسان بتمام اعضاء بدنه وقد تبين للناظر في
امر هذه النفس وقواها انها تنقسم الى ثلاثة اقسام اعني القوة التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق
الامور والقوة التي بها يكون الغضب والنجدة والاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وضروب
الكرامات والقوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق الى الملاذ التي في الماكل والمشارب و
المناكح وضروب اللذات الحسية وهذه الثلاث متباينة ويعلم من ذلك ان بعضها اذا قوي اضر بالاخر وربما
ابطل احدهما فعل الاخر وربما جعلت نفوسا وربما جعلت قوى لنفس واحدة والنظر في ذلك ليس
يليق بهذا الموضع وانت تكتفي في تعلم الاخلاق بانها ثلاث قوى متباينة تقوى احداها وتضعف بحسب
المزاج او العادة او التاديب فالقوة الناطقة هي التي تسمى الملكية والتها التي تستعملها من البدن الدماغ
والقوة الشهوية هي التي تسمى البهيمية والتها التي تستعملها من البدن الكبد والقوة الغضبية هي التي تسمى السبعية والتها التي تستعملها من البدن القلب فلذلك وجب ان يكون عدد

في مبادي فضائل النفس ورذائلها

الفضائل بحسب اعداد هذه القوى وكذلك اضدادها التي هي رذائل فمتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة
وغير خارجة عن ذاتها وكان شوقها الى المعارف الصحيحة لا المظنونة معارف وهي بالحقيقة جهالات حدث
عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة ومتى كانت حركة النفس البهيمية معتدلة منقادة للنفس العاقلة غير متأبية عليها فيما تقسطه لها ولا منهمكة في اتباع هواها حدث عنها فضيلة العفة وتتبعها
فضيلة السخاء ومتى كانت حركة النفس الغضبية معتدلة تطيع النفس العاقلة فيما تقسطه لها فلا تهيج في غير حينها
ولا تحمى اكثر مما ينبغي لها حدث منها فضيلة الحلم وتتبعها فضيلة الشجاعة ثم يحدث عن هذه الفضائل
الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها الى بعض فضيلة هي كمالها وتمامها وهي فضيلة العدالة فلذلك اجمع الحكماء
ان اجناس الفضائل اربع وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ولهذا لا يفتخر احد ولا يتبجح الا بهذه
الفضائل فقط واما من افتخر باباته واسلافه فلانهم كانوا على بعض هذه الفضائل او عليها كلها او واحدة
من هذه الفضائل اذا تعدت صاحبها الى غيره تسمى صاحبها بها وتمدح عليها واذا اقتصرت على نفسه
لم يسم بها بل غيرت هذه الاسماء اما الجود فانه اذا لم يتعد صاحبه يسمى صاحبه منفقا واما الشجاعة فان
صاحبها يسمى انفا واما العلم فان صاحبه يسمى مستبصرا ثم ان صاحب الجود والشجاعة اذا عم غيره بفضيلته
وتعداه رجي باحدهما واحتشم وهيب بالاخرى ولكن في الدنيا فقط لانهما فضيلتان تحويهما الانسان اما العلم
اذا تعدى صاحبه فانه يرجى ويحتشم في الدنيا والاخرة لانه فضيلة انسانية ملكية واضداد هذه الفضائل
الاربع اربع ايضا وهي الجهل والشره والجبن والجور وتحت كل واحد من هذه الاجناس انواع كثيرة
سنذكر منها ما يمكن ذكره فاما اشخاص الانواع فهي بلا نهاية وهي امراض نفسانية تحدث منها الام كثيرة
كالخوف والحزن والغضب وانواع العشق الشهواني وضروب من سوء الخلق وسنذكرها ونذكر علاجاتها
فيما بعد ان شاء الله تعالى والذي يجب علينا الان هو تحديد هذه الاشياء اعني الاجناس الاربعة التي
تحتوي على جملة الفضائل فنقول اما الحكمة فهي فضيلة النفس الناطقة المميزة وهي ان تعلم الموجودات كلها
من حيث هي موجودة وان شئت فقل ان تعلم الامور الالهية والامور الانسانية ويثمر علمها بذلك ان
تعرف المعقولات ايها يجب ان يفعل وايها يجب ان يغفل واما العفة فهي فضيلة الحس الشهواني و
ظهور هذه الفضيلة في الانسان يكون بان يصرف شهواته بحسب الراي اعني ان يوافق التمييز الصحيح حتى
لا ينقاد لها ويصير بذلك حرا غير متعبد لشيء من شهواته واما الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية و
تظهر في الانسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمال ما يوجبه الراي المحمود في الامور الهائلة

اعنى ان لا يخاف من الامور المفزعة اذا كان فعلها جميلا والصبر عليها محمودا فاما العدالة فهى فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التى عددناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها البعض واستسلامها للقوة المميزة حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طباعها فيحدث للانسان بها سمة يختار بها ابدا الانصاف من نفسه على نفسه اولا ثم الانصاف من غيره وله وسنتكلم على كل واحدة من هذه الفضائل بكلام اوسع من هذا اذ ذكرنا الفضائل التى تحت كل جنس من هذه الاربع اذ كان غرضنا فى هذا الموضع الاشارة اليها بالرسوم الوجيزة ليتصورها المتعلم والذى ينبغى ان نتبع ما قدمناه ذكر انواع هذه الاجناس وما تحت كل واحد منها اعنى الاقسام التى تحت الحكمة الذكاء الذكر التعقل سرعة الفهم وقوته صفاء الذهن وقوته سهولة التعلم وبهذه الاشياء يكون حسن الاستعداد للحكمة فاما الوقوف على جواهر هذه الاقسام فيكون من حدودها وذلك ان العلم بالحدود يفهم جواهر الاشياء المطلوبة الموجودة دائما على حال واحد وهو العلم البرهانى الذى لا يتغير ولا يدخله الشك بوجه من الوجوه والفضائل التى هى بذاتها فضائل ليست تكون فى حال من الاحوال غير فضائل وكذلك العلم بها اما الذكاء فهو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس واما الذكر فهو ثبات صورة ما يخلصه العقل والوهم من الامور واما التعقل فهو موافقة بحث النفس عن الاشياء الموضوعة بقدر ما هى عليه واما صفاء الذهن فهو استعداد النفس لاستخراج المطلوب واما جودة الذهن وقوته فهو تامل النفس لما قد لزم من المقدم واما سهولة التعلم فهى قوة للنفس وحدة فى الفهم بها تدرك الامور النظرية الفضائل التى تحت العفة الحياء الدعة الصبر السخاء الحرية القناعة الدماثة الانتظام حسن الهدى المسالمة الوقار الورع اما الحياء فهو انحصار النفس خوف اتيان القبائح والحذر من الذم والسب الصادق واما الدعة فهو سكون النفس عند حركة الشهوات واما الصبر فهو مقاومة النفس لئلا تنقاد لقبائح اللذات واما السخاء فهو التوسط فى الاعطاء وهو ان ينفق الاموال فيما ينبغى على مقدار ما ينبغى وعلى ما ينبغى وتحت السخاء خاصة انواع كثيرة نحصيها فيما بعد لكثرة الحاجة اليها واما الحرية فهى فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهه ويعطى فى وجهه ويمتنع من اكتساب المال من غير وجهه واما القناعة فهى التساهل فى الماكل والمشارب والزينة واما الدماثة فهى حسن انقياد النفس لما يجمل وتسرعها الى الجميل واما الانتظام فهو حال للنفس تقودها الى حسن تقدير

الامور وترتيبها كما ينبغى واما حسن الهدى فهو محبة تكميل النفس بالزينة الحسنة واما المسالمة فهى موادعة تحصل للنفس عن ملكة لا اضطراب فيها واما الوقار فهو سكون النفس وثباتها عند الحركات التى تكون فى المطالب واما الورع فهو لزوم الاعمال الجميلة التى فيها كمال النفس الفضائل التى تحت الشجاعة كبر النفس النجدة عظم الهمة الثبات الصبر الحلم عدم الطيش الشهامة احتمال الكد والفرق بين هذا الصبر والصبر الذى فى العفة ان هذا يكون فى الامور الهائلة وذلك يكون فى الشهوات الهائجة اما كبر النفس فهو الاستهانة باليسير والاقتدار على حمل الكرامة والهوان فصاحبه ابدا يؤهل نفسه للامور العظام مع استئهاله لها واما النجدة فهى ثقة النفس عند المخاوف حتى لا يخامرها جزع واما عظم الهمة فهى فضيلة للنفس تحتمل بها سعادة الجد وضدها حتى الشدائد التى تكون عند الموت واما الثبات فهو فضيلة للنفس تقوى بها على احتمال الالام ومقاومتها وفى الاهوال خاصة واما الحلم فهو فضيلة للنفس تكسبها الطمانينة فلا تكون شغبة ولا يحركها الغضب بسهولة وسرعة واما السكون الذى نعنى به عدم الطيش فهو اما عند الخصومات واما فى الحروب التى يذب بها عن الحريم او عن الشريعة وهى قوة للنفس تقسر حركتها فى هذه الاحوال لشدتها واما الشهامة فهى الحرص على الاعمال العظام توقعا للاحدوثة الجميلة واما احتمال الكد فهو قوة للنفس تستعمل آلات البدن فى الامور الحسنة بالتمرين وحسن العادة الفضائل التى تحت السخاء الكرم الايثار النبل المواساة السماحة المسامحة اما الكرم فهو انفاق المال الكثير بسهولة من النفس فى الامور الجليلة القدر الكثيرة النفع كما ينبغى وباقى شرائط السخاء التى ذكرنا واما الايثار فهو فضيلة للنفس بها يكف الانسان عن بعض حاجاته التى تخصه حتى يبذله لمن يستحقه واما النبل فهو سرور النفس بالافعال العظام وابتهاجها بلزوم هذه السيرة واما المواساة فهى معاونة الاصدقاء والمستحقين ومشاركتهم فى الاموال والاقوات واما السماحة فهى بذل بعض ما لا يجب واما المسامحة فهى ترك بعض ما يجب والجميع يكون بالارادة والاختيار الفضائل التى تحت العدالة الصداقة الالفة صلة الرحم المكافاة حسن الشركة حسن القضاء التودد العبادة ترك الحقد مكافاة الشر بالخير استعمال اللطف ركوب المروة فى جميع الاحوال ترك المعاداة ترك الحكاية عمن ليس بعدل ترك البحث عن سيرة من يحكى عنه العدل ترك لفظة واحدة لا خير فيها المسلم فضلا عن حكاية توجب حدا او قذفا او قتلا ترك السكون الى قول سفلة الناس وسقطهم ترك قول من يمشى بين الناس ظاهرا وباطنا او يلحف فى مسالة او يلح بالسوال فان هؤلاء يرضيهم الشئ اليسير فيقولون لاجله حسنا ويسخطهم اذا

اذا امنعوا اليسير فيقولون لاجله فيما ترك الشرع في كسب الحلال وترك ركوب الدناءة في المكسب لاجل
العيال الرجوع الى الله والى عهده وميثاقه عند كل قول يتلفظ او لحظ ملحظ او خطرة في اعدائه
واصدقائه ترك اليمين بالله وبشيء من اسمائه وصفاته راسا وليس بعدل من لم يكرم ذوي حرمته و
اهله المتصلين بها واهل المعرفة الباطنة به وخير الناس خيرهم لاهله وعشيرته المتصلين به من
اخ او ولد او متصل باخ او ولد او قريب او نسيب او شريك وجار او صديق وحبيب فمن احب المال
حبا مفرطا لم يؤهل لهذه المرتبة فان حرصه على جمع المال يصده عن استعمال الرافة واعطاء الحق
وبذل ما يجب فيضطره الى الخيانة والكذب والزور ومنع الواجب والاستقصاء واستجلاب الدانق والمخلاقة
والحبة والذرة لبيع الدين والمروة وربما انفق اموالا جمة محبة منه للمحمدة وحسن الثناء ولا يريد
بذلك وجه الله وما عنده بل يتخذها مصيدة ويجعل ذلك مكسبة ولا يعلم ان ذلك عليه سيئة
ومسبة اما الصداقة فهي محبة صادقة يهتم بها جميع اسباب التصديق وايثار فعل الخيرات التي يمكن
فعلها به واما الالفة فهي اتفاق الاراء والاعتقادات وتحدث عن التواصل فيعتقد معها التضافر
على تدبير العيش واما صلة الرحم فهي مشاركة ذوي اللحمة في الخيرات التي تكون في الدنيا واما المكافاة
فهي مقابلة الاحسان بمثله او بزيادة عليه واما حسن الشركة فهو الاخذ والاعطاء في المعاملات على
الاعتدال الموافق للجميع واما حسن القضاء فهو مجازاة بغير ندم ولا من واما التودد فهو طلب مودة
الاكفاء واهل الفضل بحسن اللقاء وبالاعمال التي تستدعي المحبة منهم واما العبادة فهي تعظيم الله تعالى
وتمجيده وطاعته واكرام اوليائه من الملائكة والانبياء والائمة والعمل بما توجبه الشريعة وتقوى
الله تعالى تتم بهذه الاشياء وتكملها واذ قد تقضينا الفضائل الاول واقسامها وذكرنا انواعها و
اجزائها فقد عرفنا الرذائل التي تضاد الفضائل لانه يفهم من كل واحدة من تلك الفضائل كلها ما يقابلها
لان العلم بالاضداد واحد ولما كانت هذه الفضائل هي اوساطا بين اطراف وتلك الاطراف هي
الرذائل وجب ان نفهم منها وان اتسع لنا الزمان ذكرناها الان وجودا سيما انها في هذا الوجه متعددة
وينبغي ان نفهم من قولنا ان كل فضيلة فهي وسط بين رذائل ما انا واصفه ان الارض لما كانت في غاية
البعد من السماء قيل انها وسط وبالجملة المركز من الدائرة هو على غاية البعد من المحيط واذا كان الشيء على غاية
البعد من شيء اخر فهو من هذه الجهة على القطر فعلى هذا الوجه ينبغي ان يفهم معنى الوسط من الفضيلة

اذا كانت بين رذائل بعدها منها اقصى البعد ولهذا اذا انحرفت الفضيلة عن موضعها الخاص بها ادنى
انحراف قربت من رذيلة اخرى ولم تعلم من العيب بحسب قربها من تلك الرذيلة التي تميل اليها ولهذا صعب
جدا وجود هذا الوسط ثم التمسك به بعد وجوده اصعب لذلك قالت الحكماء اصابة نقطة الهدف اعسر
من العدول عنها ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطئها اعسر واصعب وذلك ان الاطراف التي هي
رذائل من الافعال والاحوال والزمان وساير الجهات كثيرة جدا ولذلك دواعي الشر اكثر من دواعي الخير
ويجب ان يطلب اوساط تلك الاطراف بحسب انسان انسان فاما ما يجب علينا نحن فهو ان نذكر جملة
الاوساط وقوانينها بحسب ما يليق بالصناعة لا على ما يجب على شخص شخص فان هذا غير ممكن فان النجار
والصائغ وجميع ارباب الصناعات انما يحصل في نفوسهم قوانين واصول فيعرف النجار صورة الباب
والسرير والصائغ صورة الخاتم والتاج على الاطلاق واما اشخاص ما قام في نفسه مما يستخرجها بتلك القوانين
ولا يمكنه تعرف الاشخاص لانها بلا نهاية وذلك ان كل باب وخاتم انما يعمل بمقدار ما ينبغي وعلى قدر الحاجة
وبحسب المادة والصانعة لا يتضمن الا معرفة الاصول فقط واذ قد ذكرنا معنى الوسط في الاخلاق وما
ينبغي ان يفهم منه فلنذكر هذه الاوساط لنفهم منها الاطراف التي هي رذائل وشرور فنقول وبالله
التوفيق اما الحكمة فهي وسط بين السفه والبله واعني بالسفه ههنا استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي
وكما لا ينبغي وسماه القوم الجربزة واعني بالبله تعطيل هذه القوة واطراحها وليس ينبغي ان يفهم ان
البله ههنا نقصان الخلقة بل ما ذكرته من تعطيل القوة الفكرية بالارادة واما الذكاء فهو وسط بين
الخبث والبلادة فان احد طرفي كل وسط افراط والاخر تفريط اعني الزيادة عليه والنقصان منه
فالخبث والدهاء والحيل الرديئة فهي كلها الى جانب الزيادة من الذكاء والنقصان من الذكاء واما الذكر فهو وسط بين النسيان
الذي يكون بالاهمال لما ينبغي ان يحفظ وبين العناية بما لا ينبغي ان يحفظ واما التعقل فهو حسن التصور
فهو وسط بين الذهاب بالنظر في الشيء الموضوع الى اكثر مما هو عليه وبين القصور بالنظر فيه عما هو عليه
واما سرعة الفهم فهو وسط بين اختطاف خيال الشيء من غير احكام لفهمه وبين الابطاء عن فهم حقيقته
واما صفاء الذهن فهو وسط بين ظلمة النفس عن استخراج المطلوب وبين التهاب يعرض فيها يمنعها
عن استخراج المطلوب واما جودة الذهن وقوته فهو وسط بين الافراط في التأمل لما لزم من المقدم
حتى يخرج منه الى غيره وبين التفريط فيه حتى يقصر عنه واما سهولة التعلم فهو وسط بين المبادرة اليه

بسلامة سيره لاشتباه صورة العلم وبين التعصب عليه وتعذره واما العفة فهي وسط بين رذيلتين هما الشره وخمود الشهوة واعني بالشره الانهماك في اللذات والخروج فيها عما ينبغي واعني بخمود الشهوة السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذة الجميلة التي يحتاج اليها البدن في ضروراته وهي ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل واما الفضائل التي تحت العفة فان الحياء وسط بين رذيلتين احديهما الوقاحة والاخرى الخرق وانت تقدر على ان تلحظ اطراف الفضائل الاخرى التي هي رذائل وربما وجدت لها اسماء بحسب اللغة وربما لم تجد لها اسماء وليس يعسر عليك فهم معانيها والسلوك فيها على السبيل التي سلكناها واما الشجاعة فهي وسط بين رذيلتين احدهما الجبن والاخرى التهور اما الجبن فهو الخوف فيما لا ينبغي ان يخاف منه واما التهور فهو الاقدام على ما لا ينبغي ان يقدم عليه واما السخاء فهو وسط بين رذيلتين احدهما السرف والتبذير والاخرى البخل والتقتير اما التبذير فهو بذل ما لا ينبغي لمن لا يستحق واما التقتير فهو منع ما ينبغي عمن يستحق واما العدالة فهي وسط بين الظلم والانظلام اما الظلم فهو التوصل الى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي وكما لا ينبغي واما الانظلام فهو الاستخذاء والاستجابة في المقتنيات لمن لا ينبغي كما لا ينبغي ولذلك يكون للجائر اموال كثيرة لانه يتوصل اليها من حيث لا يجب ووجوه التوصل اليها كثيرة واما المنظلم فمقتنياته وامواله يسيرة جدا لانه يتركها من حيث يجب واما العادل فهو في الوسط لانه يقتني الاموال من حيث يجب ويتركها من حيث لا يجب فالعدالة فضيلة ينصف بها الانسان من نفسه ومن غيره من غير ان يعطي نفسه من النافع اكثر ومن غيره اقل واما في الضار فبالعكس وهو ان لا يعطي نفسه اقل وغيره اكثر لكن يستعمل المساواة التي هي تناسب ما بين الاشياء ومن هذا المعنى اشتق اسمه اعني العدل واما الجائر فانه يطلب لنفسه الزيادة من المنافع ولغيره الزيادة منها فقد ذكرنا الاخلاق التي هي خيرات وفضائل واطرافها التي هي شرور ورذائل على طريق الايجاز وحددنا ما يحد منها ورسمنا ما يرسم وسنشرح كل واحد منها على سبيل الاستقصاء فيما بعد ان شاء الله تعالى وينبغي ان نلخص في هذا الموضع شكا ربما لحق طالب هذه الفضائل فنقول انا قد بينا فيما تقدم ان الانسان من بين جميع الحيوان لا يكتفي بنفسه في تكميل ذاته ولا بد له من معاونة قوم كثيري العدد حتى يتم له حيوة طيبة ويجري امره على السداد ولهذا قال الحكماء ان الانسان مدني بالطبع اي هو محتاج الى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الانسانية فكل انسان بالطبع وبالضرورة يحتاج الى غيره

فهو لذلك مضطر الى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة ومحبتهم المحبة الصادقة لانهم يكملون ذاته ويتممون انسانيته وهو ايضا يفعل بهم مثل ذلك فاذا كان كذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر الانسان العاقل العارف بنفسه التفرد والتخلي ويتعاطى ما يرى الفضيلة في غيره فاذا القوم الذين راوا الفضيلة في الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم اما بملازمة المغارات في الجبال واما ببناء الصوامع في المفاوز واما بالسياحة في البلدان لا يحصل لهم شيء من الفضائل الانسانية التي عددناها وذلك ان من لم يخالط الناس ولم يساكنهم في المدن لا تظهر فيه العفة ولا النجدة ولا السخاء ولا العدالة بل تصير قواه وملكاته التي ركبت فيه باطلة لانها لا تتوجه لا الى خير ولا الى شر فاذا بطلت ولم تظهر افعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس ولذلك يظنون ويظن بهم انهم اعفاء وليسوا باعفاء وانهم عدول وليسوا بعدول وكذلك في سائر الفضائل اعني انه اذا لم يظهر منهم اضداد هذه التي هي شرور ظن بهم الناس انهم افاضل وليست الفضائل اعداما بل هي افعال واعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم في المعاملات وضروب الاجتماعات ونحن انما نعلم ونتعلم الفضائل الانسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على اذاهم لنصل منها وبها الى سعادات اخر اذا صرنا الى حال اخرى وتلك الحال غير موجودة لنا الان تمت المقالة الاولى بحمد الله ومنه

المقالة الثانية

الخلق حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر ولا روية وهذه الحال تنقسم الى قسمين منها ما يكون طبيعيا من اصل المزاج كالانسان الذي يحركه ادنى شيء نحو غضب ويهيج من اقل سبب وكالانسان الذي يجبن من ايسر شيء كالذي يفزع من ادنى صوت يطرق سمعه او يرتاع من خبر يسمعه وكالذي يضحك ضحكا مفرطا من ادنى شيء يعجبه وكالذي يغتم ويحزن من ايسر شيء يناله ومنها ما يكون مستفادا بالعادة والتدرب وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ثم يستمر عليه اولا فاولا حتى يصير ملكة وخلقا ولهذا اختلف القدماء في الخلق فقال بعضهم الخلق خاص بالنفس غير الناطقة وقال بعضهم قد يكون للنفس الناطقة فيه حظ ثم اختلف الناس ايضا اختلافا ثانيا فقال بعضهم من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه وقال اخرون ليس شيء من الاخلاق طبيعيا للانسان ولا نقول انه غير طبيعي وذلك انا مطبوعون على قبول الخلق بل ننتقل بالتاديب والمواعظ اما سريعا او بطيئا وهذا الراي الاخير هو الذي نختاره لانا نشاهده عيانا ولان الراي الاول يؤدي الى ابطال قوة التمييز والعقل والى رفض السياسات كلها وترك الناس همجا

مهملين والى ترك الاحداث والصبيان على ما يتفق ان يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم وهذا ظاهر
الشناعة جدا واما الرواقيون فظنوا ان الناس كلهم يخلقون اخيارا بالطبع ثم بعد ذلك يصيرون اشرارا
بمجالسة اهل الشر والميل الى الشهوات الردية التى لا تقمع بالتاديب فينهمك فيها ثم يتوصل اليها من كل
وجه ولا يفكر فى الحسن منها والقبيح واما قوم آخرون كانوا قبل هؤلاء فانهم ظنوا ان الناس خلقوا
من الطينة السفلى وهى كدر العالم فهم لاجل ذلك اشرار بالطبع وانما يصيرون اخيارا بالتاديب و
التعليم الا ان فيهم من هو فى غاية الشر لا يصلحه التاديب وفيهم من ليس هو فى غاية الشر فيمكن ان
ينتقل من الشر الى الخير بالتاديب من الصبا ثم بمجالسة الاخيار واهل الفضل فاما جالينوس فانه راى
ان الناس فيهم من هو خير بالطبع وفيهم من هو شرير بالطبع وفيهم من هو متوسط بين هذين ثم افسد
المذهبين الاولين اللذين ذكرناهما اما الاول فبان قال ان كان كل الناس اخيارا بالطبع وانما ينتقلون
الى الشر بالتعليم فمن الضرورة ان يكون تعلمهم الشر اما من انفسهم واما من غيرهم فان تعلموا من
غيرهم فان المعلمين الذين علموهم الشر اشرار بالطبع فليس الناس اذاً كلهم اخيارا بالطبع وان كانوا
تعلموا من انفسهم فاما ان يكون فيهم قوة يشتاقون بها الى الشر فقط فهم اذا اشرار بالطبع واما الراى الثانى
فانه افسده بمثل هذه الحجة وذلك انه قال ان كان كل الناس اشرارا بالطبع فاما ان يكونوا تعلموا الخير
من غيرهم او من انفسهم ونعيد الكلام الاول بعينه ولما افسد هذين المذهبين صحح راى نفسه من الامور
البينة الظاهرة وذلك انه ظاهر جدا ان من الناس من هو خير بالطبع وهم قليلون وليس ينتقل هؤلاء
الى الشر ومنهم من هو شرير بالطبع وهم كثيرون وليس ينتقل هؤلاء الى الخير ومنهم من هو متوسط
بين هذين وهؤلاء قد ينتقلون بمصاحبة الاخيار ومواعظهم الى الخير وقد ينتقلون بمقاربة
اهل الشر واغوائهم الى الشر واما ارسطوطاليس فقد بين فى كتاب الاخلاق وفى كتاب المقولات
ايضا ان الشرير قد ينتقل بالتاديب الى الخير ولكن ليس على الاطلاق لانه يرى ان تكرير المواعظ و
التاديب واخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لا بد ان يؤثر ضروب التاثير فى ضروب الناس
فمنهم من يقبل التاديب ويتحرك الى الفضيلة بسرعة ومنهم من يقبله ويتحرك الى الفضيلة بابطاء ونحن
نؤلف من ذلك قياسا وهو هذا كل خلق يمكن تغيره ولا شئ مما يمكن تغيره هو بالطبع فاذا لا خلق
ولا واحد منه بالطبع والمقدمتان صحيحتان والقياس منتج فى الضرب الثانى من الشكل الاول اما تصحيح

المقدمة الاولى وهى ان كل خلق يمكن تغيره فقد تكلمنا عليه واوضحناه وهو بين من العيان ومما
استدللنا به من وجوب التاديب ونفعه وتاثيره فى الاحداث والصبيان ومن الشرائع الصادقة التى هى
سياسة الله لخلقه واما تصحيح المقدمة الثانية وهى انه لا شئ مما يمكن تغيره هو بالطبع فهو ظاهر ايضا
وذلك انا لا نروم تغيير شئ مما هو بالطبع ابدا فان احدا لا يروم ان يغير حركة النار التى الى فوق بان
يعودها الحركة الى اسفل ولا ان يعود الحجر حركة العلو يروم بذلك ان يغير حركته الطبيعية التى الى اسفل
ولو رامه لما صح له تغيير شئ من هذا ولا مما يجرى مجراه اعنى الامور التى هى بالطبع فقد صحت المقدمتان
وصح التاليف فى الشكل الاول وهو الضرب الثانى منه وصار برهانا فاما مراتب الناس فى قبول هذه
الآداب التى سميناها خلقا والمسارعة الى تعلمها والحرص عليها فانها كثيرة وهى نشاهدها ونعاين
فيهم وخاصة فى الاطفال فان اخلاقهم تظهر فيهم منذ بدء نشاتهم ولا يسترونها بروية ولا فكر
كما يفعله الرجل التام الذى انتهى فى نشوه وكماله الى حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه فيخفيه بضروب
من الحيل والافعال المضادة لما فى طبعه فانت تتامل من اخلاق الصبيان واستعدادهم لقبول الادب
او نفورهم عنه وما يظهر فى بعضهم من القحة وفى بعضهم من الحياء وكذلك ما ترى فيهم من الجود
والبخل والرحمة والقسوة والحسد وضده ومن الاحوال المتفاوتة ما تعرف به مراتب الانسان فى قبول
الاخلاق الفاضلة وتعلم معه انهم ليسوا على رتبة واحدة وان فيهم المواتى والممتنع والسهل السلس
والفظ العسر والخير والشرير والمتوسطون بين هذه الاطراف فى مراتب لا تحصى كثرة واذا اهملت
الطباع ولم ترض بالتاديب والتقويم نشأ كل انسان على سوم طباعه وبقى عمره كله على الحال التى كان
عليها فى الطفولية وتبع ما وافقه فى الطبع اما الغضب واما اللذة واما الزعارة واما الشره واما غير
ذلك من الطباع المذمومة والشريعة هى التى تقوم الاحداث وتعودهم الافعال المرضية وتعد نفوسهم
لقبول الحكمة وطلب الفضائل والبلوغ الى السعادة الانسية بالفكر الصحيح والقياس المستقيم و
على الوالدين اخذهم بها وبسائر الآداب الجميلة بضروب السياسات من الضرب اذا دعت اليه الحاجة
او التوبيخ ان صدتهم او الاطماع فى الكرامات او غيرها مما يميلون اليه من الراحات او يحذرونه
من العقوبات حتى اذا تعودوا ذلك واستمروا عليه مدة من الزمان كثيرة امكن فيهم حينئذ ان يعلموا
براهين ما اخذوه تقليدا وينبهوا على طرق الفضائل واكتسابها والبلوغ الى الغايات منها بهذه الصناعة

التي نحو سبيلها والله الموفق وللانسان في ترتيب هذه الآداب وسياستها اولا اولا الى الكمال الاخير
طريق طبيعي يتشبه فيه بفعل الطبيعة وهو ان ينظر الى هذه القوى التي تحدث فينا ايها اسبق الينا
وجودا فيبدأ بتقويمها ثم بما يليها على النظام الطبيعي وهو بين ظاهر وذلك ان اول ما يحدث فينا هو
الشيء العام للحيوان والنبات كله ثم لا يزال يختص بشيء شيء يتميز به نوع نوع الى ان يصير الى الانسان
فلذلك يجب ان نبدأ بالشوق الذي يحصل فينا الى الغضب ومحبة الكرامة فنقومه ثم باخره الشوق
الذي يحصل فينا الى المعارف والعلوم فنقومه وهذا الترتيب الذي قلنا انه طبيعي انما حكمنا فيه
بذلك لما يظهر فينا منذ اول نشونا اعني انا نكون اولا اجنة ثم اطفالا ثم ناسا كاملين وتحدث فينا
هذه القوى مرتبة فاما ان هذه الصناعة هي افضل الصناعات كلها اعني صناعة الاخلاق التي تعنى
بتجويد افعال الانسان بما هو انسان فيتبين مما اقول لما كان للجوهر الانساني فعل خاص لا يشاركه
فيه شيء من موجودات العالم كما بيناه فيما تقدم وكان الانسان اشرف موجودات عالمنا ثم لم تصدر
عنه افعاله بحسب جوهره وشبهناه بالفرس الذي اذا لم تصدر عنه افعال الفرس على التمام استعمل كالحمار
بالاكاف وكان وجوده اردأ من عدمه وجب ان تكون الصناعة التي تعنى بتجويد افعال الانسان
حتى تصدر عنه افعاله كلها تامة كاملة بحسب جوهره ورفعه عن رتبة الاخس التي يستحق بها المقت من الله و
القرار في العذاب الاليم اشرف الصناعات كلها واكرمها واما سائر الصناعات الاخر فمرتبتها في الشرف
بحسب الجوهر التي تستصلحه وهذا ظاهر جدا من تصفح الصناعات لان صناعة الدباغة التي تعنى
باستصلاح جلود البهائم الميتة وفيها صناعة الطب والعلاج التي تعنى باستصلاح الجوهر الشريفة
الكريمة وهكذا الهمم المتفاوتة التي ينصرف بعضها الى العلوم الدنية وبعضها الى العلوم الشريفة و
اذا كانت جواهر الموجودات متفاوتة في الشرف في الجماد والنبات والحيوان واما في الحيوان فكجوهر
الديدان والحشرات اذا قيس الى جوهر الانسان واما في جوهر الموجودات الاخر فظاهر لمن اراد ان
يحصيها فالصناعة والهمة التي تنصرف الى الادون منها وينبغي ان يعلم ان اسم الانسان وان كان يقع
على افضلهم وعلى ادونهم فان بين هذين الطرفين اكثر مما بين كل متضادين من البعد وان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ليس شيء خيرا من الف مثله الا الانسان وقال عليه الصلوة و
السلام الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة واحدة وقال الناس كاسنان المشط وفي بعضها

كاسنان الحمار وانما يتفاضلون بالعقل ولا خير في صحبة من لا يعرف لك من الفضل ما تعرف له وفي
نظاير هذه اشياء كثيرة تدل على هذا المعنى وان الشاعر الذي قال ولم ار امثال الرجال تفاوتا
الى المجد حتى عد الف بواحد وان كان عنده انه قد بالغ فانه قد قصر والخبر المروي عن النبي عليه
الصلوة والسلام اني وزنت بامتي فرجحت بهم اصدق واوضح وليس هذا في الانسان وحده بل
في كثير من الجواهر الاخر وان كان في الانسان اكثر واشد تفاوتا فان بين السيف المعروف بالصمصام
وبين السيف المعروف بالكهام تفاوتا عظيما وكذلك الحال في التفاوت الذي بين الفرس الكريم وبين
البرذون المقرف فمن امكنه ان يرتقي بالصناعة دون هذه الجوهر مرتبة الى اعلاها فاشرفهم وصناعته
ما اكرمهم واكرمها فاما الانسان من بين هذه الجواهر فهو مستعد بقوة وبعض الاستعدادات لضروب
من المقامات وليس ينبغي ان يكون الطمع في استصلاحه على مرتبة واحدة وهذا شيء يتبين فيما بعد
بمشية الله وعونه الا ان الذي ينبغي ان يعلم الآن ان وجود الجوهر الانساني متعلق بقدرة فاطره
وهو تبارك اسمه وتعالى فاما تجويد جوهره فمفوض الى الانسان وهو معلق بارادته فاعرف
هذه الجملة الى ان تلخص في موضعها ان شاء الله تعالى وقد قدمنا في صدر هذا الكتاب قولنا ينبغي ان
نعرف نفوسنا ولاي شيء ثم قلنا ان لكل جوهر موجود كمالا خاصا به وفعلا لا يشاركه فيه غيره من حيث
هو ذلك الشيء وقد بينا ذلك غاية البيان في الرسالة المسعدة واذا كان ذلك محفوظا فنحن مضطرون
الى ان نعرف الكمال الخاص بالانسان والفعل الذي لا يشاركه فيه غيره من حيث هو انسان لنحرص
على طلبه وتحصيله ونجتهد في البلوغ الى غايته ونهايته ولما كان الانسان مركبا لم يجز ان يكون كماله و
فعله الخاص به كمال البسائط وافعالها الخاصة بها والا كان وجود المركب باطلا كالحال في الخاتم والسيف
فاذا له فعل خاص به من حيث هو مركب والانسان لا يشاركه فيه شيء من الموجودات الاخر فافضل الناس
اقدرهم على اظهار فعله الخاص والزمهم له من غير تلون فيه ولا اخلال به في وقت دون وقت واذا عرف
الافضل فقد عرف الانقص على اعتبار التصدق فالكمال الخاص بالانسان كمالان وذلك ان له قوتين
احداهما العالمة والاخرى العاملة فلذلك يشتاق باحدى القوتين الى المعارف والعلوم وبالاخرى
الى نظم الامور وترتيبها وهذان الكمالان هما اللذان حض عليهما الفلاسفة فقالوا الفلسفة تنقسم
الى قسمين الى الجزء النظري والجزء العملي فاذا كمل الانسان بالجزء العملي والجزء النظري فقد سعد السعادة

التامة اما كماله الاول باحدى قوتيه اعني العالمة وهي التي يشتاق بها الى العلوم فهو ان يصير في العلم
بحيث يصدق نظره ويصح بصيرته وتستقيم رويته فلا يغلط في اعتقاد ولا يشك في حقيقة وينتهي
في العلم بامور الموجودات على الترتيب الى العلم الالهي الذي هو اخر مرتبة العلوم ويثق به ويسكن اليه
ويطمئن قلبه وتذهب حيرته وينجلي له المطلوب الاخير حتى يتحد به وهذا الكمال فقد بينا الطريق اليه و
اوضحنا سبيله في كتب اخر واما الكمال الثاني الذي يكون بالقوة الاخرى اعني القوة العاملة فهو الذي
نقصده في كتابنا هذا وهو الكمال الخلقي ومبدؤه من ترتيب قواه وافعاله الخاصة بها حتى لا تتغالب وحتى
تتسالم هذه القوى فيه وتصدر افعاله كلها بحسب قوته المميزة منتظمة مرتبة كما ينبغي وينتهي الى التدبير
المدني الذي به ترتب الافعال والقوى بين الناس حتى تنتظم ذلك الانتظام ويسعدوا سعادة مشتركة
كما كان ذلك في الشخص الواحد فاذا الكمال الاول النظري منزلته منزلة الصورة والكمال الثاني العملي
منزلته منزلة المادة وليس يتم احدهما الا بالاخر لان العلم مبدأ والعمل تمام والمبدأ بلا تمام يكون ضائعا
والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا وهذا الكمال هو الذي سميناه غرضا وذلك ان الغرض والكمال بالذات
هما شيء واحد وانما يختلفان بالاضافة فاذا نظر اليه وهو بعد في النفس ولم يخرج الى الفعل فهو غرض
فاذا خرج الى الفعل وتم فهو كمال وكذلك الحال في كل شيء لان البيت اذا كان متصورا للباني وكان عالما
باجزائه وتركيبه وسائر احواله كان غرضا فاذا اخرجه الى الفعل وتممه كان كمالا فهذا صح من جميع ما
قدمنا ان الانسان يصير الى كماله ويصدر عنه فعله الخاص به اذا علم الموجودات كلها اي يعلم كلياتها
وحدودها التي هي ذواتها لا اعراضها وخواصها التي تصيرها بلا نهاية فانك اذا احطت بكليات الموجودات
فقد علمت جزئياتها بنحو ما لان الجزئيات لا تخرج عن كلياتها فاذا كملت هذا الكمال فتممه بالفعل المنطق
ورتب القوى والملكات التي فيك ترتيبا عمليا كما سبق عليك فاذا انتهيت الى هذه الرتب فقد صرت
عالما وحدك واستحققت ان تسمى عالما صغيرا لان صور الموجودات كلها قد حصلت في ذاتك فصرت
انت هي بنحو ما ثم نظمتها بافعالك على نحو استطاعتك فصرت فيها خليفة لمولاك خالق الكل جلت عظمته
فلم تغلط فيها ولم تخرج عن نظامه الاول الحكمي فصرت حينئذ عالما تاما والتام من الموجودات هو الدائم الوجود
والدائم الوجود هو الباقي بقاء سرمديا فلا يفوتك حينئذ شيء من النعيم المقيم لانك بهذا الكمال مستعد
لقبول الفيض من المولى دائما ابدا وقد قربت منه القرب الذي لا يجوز ان يحول بينك وبينه حجاب

وهذه هي الرتبة العليا والسعادة القصوى ولولا ان الشخص الواحد من اشخاص الناس يمكنه تحصيل
هذه المنزلة في ذاته وتكميل صورته بها واتمام نقصانه بالترقي اليها لكان سبيله سبيل اشخاص الحيوانات
الاخر او كسبيل اشخاص النبات في مصيرها الى الفناء والاستحالة التي تلحقها والنقصانات التي لا سبيل
الى تمامها ولا استحالة فيه البقاء الابدي والنعيم السرمدي والمصير الى ربه ودخول جنته ولا يتصور
هذه الحالة ولا ينتهي الى علمها من المتوسطين في العلم يقع له شكوك فيظن ان الانسان اذا انتقض تركيبه
الجسماني بطل وتلاشى كما الحال في الحيوانات الاخر وفي النبات فحينئذ يلحق اسم الالحاد ويخرج عن سمة الحكمة
وسنة الشريعة وقد ظن قوم ان كمال الانسان وغايته هما في اللذات الحسية وانها هي الخير المطلوب
والسعادة القصوى وظنوا ان جميع قواه الاخر انما ركبت فيه من اجل هذه اللذات والتوصل اليها وان
النفس الشريفة التي سميناها ناطقة انما وهبت له ليرتب بها الافعال ويميزها ثم يوجهها نحو هذه
اللذات لتكون الغاية الاخيرة هي حصولها له على النهاية والغاية وظنوا ايضا ان قوى النفس الناطقة
اعني الذكر والحفظ والروية كلها تراد لتلك الغاية قالوا وذلك ان الانسان اذا تذكر اللذات التي كانت
حصلت له بالمطاعم والمشارب والمناكح اشتاق اليها واجتمعا ودبرها فقد صارت منفعة الذكر
والحفظ انما هي اللذات وتحصيلها ولاجل هذه الظنون التي وقعت لهم جعلوا النفس المميزة الشريفة كالعبد
المهين وكالاجير المستعمل في خدمة النفس الشهوية لتخدمها في المآكل والمشارب والمناكح وترتبها لها
وتعدها اعدادا كاملا موافقا وهذا هو رأي الجمهور من العامة والرعاع وجهال الناس السقاط والى
هذه الخيرات التي جعلوها غاياتهم تشوقوا عند ذكر الجنة والقرب من ربهم عز وجل وهي التي يسألونها
ربهم تبارك وتعالى في دعواتهم وصلواتهم واذا خلوا بالعبادات وتركوا الدنيا فهذه غايتهم فانما ذلك
منهم على سبيل التجر والمراهنة في هذه بعينها كانهم تركوا قليلها ليصلوا الى كثيرها واعرضوا عن الفانيات
منهم ليبلغوا الى الباقيات الا انك تجدهم مع هذا الاعتقاد وهذه الافعال اذا ذكر عندهم الملائكة
والخلق الاعلى الاشرف وما نزههم الله عنه من هذه اللذات علموا بالجملة انهم اقرب الى الله تعالى
واعلى رتبة من الناس وانهم غير محتاجين الى شيء من حاجات البشر بل يعلمون ان خالقهم وخالق كل شيء
الذي تولى ابداع الكل هو منزه عن هذه الاشياء متعال عنها غير موصوف باللذة والتمتع مع التمكن
وايجادها وان الناس يشاركون في هذه اللذات الخنافس والديدان وصغار الحشرات و

والهمج من الحيوان وانما يناسبون الملائكة بالعقل والتمييز ثم يجمعون بين هذا الاعتقاد والاعتقاد
الاول وهذا هو العجب العجيب وذلك انهم يرون عيانا ضرورة انهم بالاذى الذي يلحقهم من الجوع
والبرد وضروب النقص وحاجاتهم الى مداواتها بما يدفعها عنهم فاذا زالت آثارها وعادوا الى حال
السلامة منها التذوا بذلك ووجدوا للراحة لذة ولا يشعرون انهم اذا اشتاقوا الى لذة المآكل
فقد اشتاقوا اولا الى الم الجوع وذلك انهم ان لم يولموا بالجوع لم يلتذوا بالاكل وهكذا الحال
في سائر اللذات الاخر الا ان هذا الحال في بعضها اظهر منها في بعض ومتكلم على انه صورة الجميع
واحدة وان اللذات كلها انما تحصل للملتذ بعد الم لحقه لان اللذة هي راحة من الم وان كل
لذة حسية انما هي خلاص من الم او اذى في غير هذا الموضع وسيظهر عند ذلك ان من رضي لنفسه
بتحصيل اللذات البدنية وجعلها غايته واقصى سعادته فقد رضي باخس العبودية لاخس الموالي
لانه يصير نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة عبدا للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والخنافس
والديدان وخسائس الحيوانات التي تشاركه في هذا الحال وقد تعجب جالينوس في كتابه الذي سماه
باخلاق النفس من هذا الرأي وكثر استجهاله للقوم الذين هذه مرتبتهم من العقل الا انه قال ان هؤلاء
الخبثاء الذين سيرتهم اسوأ السير وارداؤها اذا وجدوا انسانا هذا رأيه ومذهبه نصروه ونوهوا
به ودعوا اليه ليوهموا بذلك انهم غير منفردين بهذه الطريقة لانهم يظنون انهم متى وجدوا من اهل الفضل
والنباهة من الناس من يقبل ما هم عليه كان ذلك عذرا لهم وتمويها على قوم آخرين في مثل طريقتهم وهؤلاء
هم الذين يفسدون الاحداث بايهامهم ان الفضيلة هي ما تدعوهم اليه طبيعتهم البدنية من الملاذ و
ان تلك الفضائل الاخر الملكية اما ان تكون باطلة ليست بشيء البتة واما ان تكون غير ممكنة لاحد
من الناس والناس مائلون بالطبع الجسداني الى الشهوات فيكثر اتباعهم ويقل الفضلاء منهم واذا
تنبه الواحد بعد الواحد منهم الى ان هذه اللذات انما هي لضرورة الجسد وان بدنه مركب من
الطبائع المتضادة اعني الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وانه انما يعالج بالمآكل والمشارب
امراضا تحدث به من الاختلال لحفظ تركيبه على حالة واحدة ابدا ما امكن ذلك فيه وان علاج المرض
ليس بسعادة تامة والراحة من الالم ليست بغاية مطلوبة ولا خير محض وان السعيد التام هو من لا
يعرض له مرض البتة وعرف مع ذلك ايضا ان الملائكة الابرار الذين اصطفاهم الله بقربه لا تلحقهم

هذه الالام فلا يحتاجون الى مداواتها بالاكل والشرب وان الله تعالى منزه متعال عن هذه الاحوال
عاد ضده بان بعض البشر اشرف من الملائكة وان الله تعالى اجل من ان يذكر مع الخلق وشاغبوه
وسفهوا رأيه واوقعوا الشبه باطلة حتى يشك في صحة ما يتبين له ارشده عقله اليه فان العجب الذي لا
ينقضي هو انهم مع رأيهم هذا اذا وجدوا واحدا من الناس قد ترك طريقتهم التي يميلون اليها واستهان
باللذة والتمتع وصام وطوى واقتصر على ما انبتت الارض عظموه وكثر تعجبهم منه واهلوه للمراتب
العظيمة وزعموا انه ولي الله وصفيه وانه شبيه بالملك وانه ارفع طبقة من البشر ويخضعون له ويذلون
غاية الذل ويعدون انفسهم اشقياء بالاضافة اليه والسبب في ذلك هو انهم وان كانوا من افن الرأي
وسفاهته على ما نرى فان فيهم من تلك القوة الاخرى الكريمة المميزة وان كانت ضعيفة ما يريهم فضيلة
ذوي الفضائل فيضطرون الى اكرامهم وتعظيمهم واذا كانت القوى ثلاثا كما قلنا مرارا فادونها النفس
البهيمية واوسطها النفس السبعية واشرفها النفس الناطقة والانسان انما صار انسانا بافضل هذه
النفوس اعني الناطقة وبها شارك الملائكة وبها باين البهائم فاشرف الناس من كان حظه من هذه النفس
اكثر وانصرافه اليها اتم واوفر ومن غلب عليه احدى النفسين الاخريين انحط عن مرتبة الانسانية
بحسب غلبة تلك النفس عليه فانظر رحمك الله اين تضع نفسك واين تحب ان تنزلها من المنازل التي رتبها الله
تعالى للموجودات فان هذا امر موكول اليك ومردود الى اختيارك فان شئت فانزل في منازل البهائم
فانك تكون منهم وان شئت فانزل في منازل السباع وان شئت فانزل في منازل الملائكة وكن منهم
وفي كل واحدة من هذه المراتب مقامات كثيرة فان بعض البهائم اشرف من بعض وذلك
لقبول التأديب لان الفرس انما شرف على الحمار لقبوله الادب وكذلك في البازي فضيلة على الغراب
واذا تأملت الحيوان كله وجدت القابل للتأديب الذي هو اثر النطق اعني النفس الناطقة افضل
مما سواه وهو متدرج في ذلك الى ان يصير الى الحيوان الذي هو في افق الانسان اعني الذي هو اكمل
البهائم وهو في اخس مرتبة الانسانية وذلك ان اخس الناس هو من كان قليل العقل قريبا من البهيمية
وهم القوم الذين في اقاصي الارض المعمورة وسكان آخر ناحية الجنوب والشمال لا يتفاضلون على القرد
الا بشيء قليل من التمييز وبذلك القدر يستحقون اسم الانسانية ثم يتميزون ويتزايدون في هذا
المعنى حتى يبلغوا الى وسط الاقاليم ويتبدل فيهم المزاج القابل لصورة العقل فيصير فيهم العاقل التام

والمميز العالم ثم يتفاضلون في هذا المعنى ايضا الى ان يصيروا الى غاية ما يمكن للانسان ان يبلغ اليه
من قبول قوة العقل والنطق فيصرح في الافق الذي بين الانسان والملك ويصير فيهم القابل للوحي
والمطيق لحمل الحكمة فتفيض عليه قوة العقل ويسيح اليه نور الحق ولا حالة للانسان اعلى من هذه
ما دام انسانا ثم ارجع القهقرى الى النظر في الرتبة الناقصة التي هي ادون مراتب الانسان فانك
تجد القوم الذين تضعف فيهم القوة الناطقة وهم القوم الذين ذكرنا انهم في افق البهائم تقوى فيهم
النفس البهيمية فيميلون الى شهواتها الماخوذة بالحواس كالماكول والمشروب والملبوس وسائر الزخارف
الشبيهة بها وهؤلاء هم الذين تجذبهم الشهوات القوية بقوة نفوسهم البهيمية حتى يرتكبوها ولا يرتدعوا
عنها وبقدر ما يكون فيهم من القوة العاقلة يستحيون منها حتى يستتروا بالبيوت ويتواروا بالظلمات
اذا هموا بلذة تخصهم وهذا الحياء منهم هو الدليل على قبحها فان الجميل بالاطلاق هو الذي يتظاهر به
ويستحب اظهاره واذاعته وهذا القبيح ليس بشيء اكثر من المقتضيات اللازمة للبشر وهي التي يتساوون
الى لذاتها واخستها هو انقصها وانقصها احوجها الى الستر والدفن ولو سالت القوم الذين يعظمون
امر اللذة ويجعلونها الخير المطلوب والغاية الانسانية لم تكتمون الوصول الى اعظم الخيرات عندكم
مما لكم تعدون مواقفها خيرا لا شربها وترون سترها وكتمانها فضيلة ومروة وانسانية والمجاهرة
بها واظهارها بين اهل الفضل وفي مجامع الناس خساسة وهجنة تظهر من انقطاعهم وتبلدهم
في الجواب ما تعلم به سوء مذهبهم وخبث سيرتهم واقلهم حظا من الانسانية اذا راى انسانا فاضلا
احتشمه ووقره واحب ان يكون مثله الا الشاذ منهم الذي يبلغ من خساسة الطبع ونزارة الانسانية
وفقاحة الوجه الى ان يقيم على نصرة ما هو عليه من غير محبة لرتبة من هو افضل منه فاذا يجب على العاقل
ان يعرف ما ابتلي به الانسان من هذه النقائص التي في جسمه وحاجاته الضرورية الى اللتها وتكملها
اما بالغذاء الذي يحفظ به اعتدال مزاجه وقوام حياته فينال منه قدر الضرورة في كماله ولا يطلب
اللذة بعينها بل قوام الحيوة التي تتبعها اللذة فان تجاوز ذلك قليلا فبقدر ما يحفظ رتبته في مروته ولا ينسب
الى الدناءة والبخل بحسب حاله ومرتبته بين الناس واما باللباس فالذي يدفع به اذى الحر والبرد
وليستر العورة فان تجاوز ذلك فبقدر ما لا يستحقر ولا ينسب الى الشح على نفسه والى ان يسقط
بين اقرانه واهل طبقته واما بالجماع فالذي يحفظ نوعه وتبقى به صورته اعني طلب النسل فان تجاوز

ذلك فبقدر ما لا يخرج به عن السنة ولا يتعدى ما يملكه الى ما يملك غيره ثم يلتمس الفضيلة في نفسه
العاقلة التي بها صار انسانا وينظر الى النقائص التي في هذه النفس خاصة فيروم تكميلها بطاقته وجهده
فان هذه الخيرات هي التي لا تستر واذا وصل اليها لا يمنع عنها الحياء ولا يتوارى عنها بالحيطان
والظلمات ويتظاهر بها ابدا بين الناس وفي المحافل وهي التي يكون بها بعض الناس افضل من بعض
وبعضهم اكثر انسانية من بعض ويغذو هذه النفس بغذائها الموافق لها المتمم لنقصانها كما يغذو تلك
باغذيتها الملائمة لها فان غذاء هذه هو العلم والزيادة في المعقولات والارتياض بالصدق في الاراء
وقبول الحق حيث كان ومع من كان والنفور من الكذب والباطل كيف كان ومن اين جاء فمن اتفق
له في الصبا ان يربى على ادب الشريعة ويؤخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعودها ثم ينظر بعد ذلك
في كتب الاخلاق حتى تتاكد تلك الاداب والمحاسن في نفسه بالبراهين ثم ينظر في الحساب والهندسة
حتى يتعود صدق القول وصحة البرهان فلا يسكن الا اليهما ثم يتدرج كما رسمناه في كتابنا الموسوم
بترتيب السعادات ومنازل العلوم حتى يبلغ الى اقصى مرتبة الانسان فهو السعيد الكامل فليكثر حمد الله
تعالى على الموهبة العظيمة والمنة الجسيمة ومن لم يتفق له ذلك في مبدا نشوه ثم ابتلي بان يربى بين والديه
على رواية الشعر الفاحش وقبول اكاذيبه واستحسان ما يوجد فيه من ذكر القبائح ونيل اللذات كما
يوجد في شعر امرئ القيس والنابغة واشباههما ثم صار بعد ذلك الى رؤساء يقربونه على روايتها وقول
مثلها ويجزلون له العطية وامتحن باقران يساعدونه على تناول اللذات الجسمانية ومال طبعه الى
الاستكثار من المطاعم والملابس والمراكب والزينة وارتباط الخيل الفرهة والعبيد الروقة كما اتفق في
مثل ذلك في بعض الاوقات ثم انهمك فيها واشتغل بها عن السعادة التي اهل لها فليعد جميع ذلك شقاء
لا نعيما وخسرانا لا ربحا وليجتهد على التدريج الى فطام نفسه منها وما اصعب ذلك الا انه على كل حال
في الباطل وليعلم الناظر في هذا الكتاب اني خاصة تدرجت الى فطام نفسي بعد الكبر واستحكام العادة
وجاهدتها جهادا عظيما ووصيت لك ايها الفاحص عن الفضائل والطالب للادب الحقيقي بان صيت
لنفسي بل تجاوزت لك في النصيحة الى ان اشرت عليك بما فاتني في ابتداء امري لتتداركه وتدل نفسك
على طريق النجاة قبل ان تتيه في مفاوز الضلالة وقدمت لك السفينة قبل ان تغرق في بحر المهالك
فالله الله في نفوسكم معاشر الاخوان والاولاد استسلموا للحق وتادبوا بالادب الحقيقي لا المزور

وحذو الحكمة البالغة وانهجوا الصراط المستقيم وتصوروا حالات انفسكم وتذكروا قواها واعلموا ان اصح مثل ضرب لكم من نفوسكم الثلاث التي مر ذكرها في المقالة الاولى مثل ثلاثة حيوانات مختلفة جمعت في مكان واحد ملك وسبع وخنزير فايها غلب بقوته قوة الباقين كان الحكم له وليعلم من تصور هذا المثال ان النفس لما كانت جوهرا غير جسم ولا شيء فيها من قوى الجسم واعراضه كما بينا ذلك في صدر هذا الكتاب كان اتحادها واتصالها بخلاف اتحاد الاجسام واتصال بعضها ببعض وذلك ان هذه الانفس الثلاث اذا اتصلت صارت شيئا واحدا ومع انها تكون شيئا واحدا تبقى باقية التغاير وباقية القوى سوى الواحدة بعد الواحدة حتى كانها لم تتصل بالاخرى ولم تخالطها وتتجدد ايضا الواحدة للاخرى حتى كانها غير موجودة ولا قوة لها تنفرد بها وذلك ان اتحادها ليس بان تتصل نهاياتها ولا بان تتلاقى سطوحها كما يكون ذلك في الاجسام بل تصير في بعض الاحوال شيئا واحدا وفي بعض الاحوال اشياء مختلفة بحسب ما تهيج قوة بعضها او تسكن ولذلك قال قوم ان النفس واحدة ولها قوى كثيرة وقال آخرون بل هي واحدة بالذات كثيرة بالعرض وبالموضوع وهذا شيء يخرج الكلام فيه عن غرض الكتاب وسيمر بك في موضعه وليس يضرك في هذا الوقت ان تعتقد اي هذه الآراء شئت بعد ان تعلم ان بعض هذه كريمة ادبية بالطبع وبعضها مهينة عادمة للادب بالطبع وليس فيها استعداد لقبول الادب وبعضها عادمة للادب الا انها تقبل التاديب وتنقاد له فالتي هي ادبية اعني الكريمة الادبية بالطبع فالنفس الناطقة واما العادمة للادب وهي مع ذلك غير قابلة له فهي النفس البهيمية واما التي عدمت الادب لكنها تقبله وتنقاد له فهي النفس الغضبية وانما وهب الله تعالى لنا هذه النفس خاصة لنستعين بها على تقويم البهيمية التي لا تقبل الادب وقد شبه القدماء الانسان وحاله في هذه الانفس الثلاث بانسان راكب دابة قوية يقود كلبا او فهدا للقنص فان كان الانسان من بينهم هو الذي يروض دابته وكلبه يصرفهما ويطيعانه في سيره وتصيده وسائر تصرفاته فلا شك في حسن العيش المشترك بين الثلاثة وحسن احوالهم لان الانسان يكون مرفها في مطالبه يجري فرسه حيث يجب وكما يجب ويطلق كلبه ايضا كذلك فاذا نزل واستراح اراحهما معه واحسن القيام عليهما في المطعم والمشرب وكفاية الاعداء وغير ذلك من مصالحهما واذا كانت البهيمية هي الغالبة سائسة الثلاثة وكان الانسان مضعوفا عنده فلم تطع فارسها وغلبته فان رات عشبا من بعيد عدت

نحوه وتعسفت في عدوها وعدلت عن الطريق والنهج فعرضتها الاودية والوهاد والشوك والشجر فتخبطها وتورطت فيها ولحق فارسها ما يلحق مثله في هذه الاحوال فيصيبهم جميعا من انواع المكاره والاشراف على الهلكة ما لا خفاء فيه وكذلك ان غوى الكلب لم يطع صاحبه فان راى من بعيد صيدا او ما يظنه صيدا اخذ نحوه فجذب الفارس وفرسه ولحق الجميع من الضرر والضر اضعاف ما ذكرنا وفي تصور هذا المثال الذي ضربه القدماء تنبيه على حال هذه النفوس بعضها عند بعض ودلالة على ما وهبه الله عز وجل للانسان ومكنه منه وعرضه له وما يحضه بصحبتها الضرر فيه عند اهمال السياسة واتباع امرها بين القوتين وتعبده لها وهما اللتان ينبغي ان يتبعاه بامره عليهما فان اسوء حال الامم اهل سياسة الله عز وجل وضيع نعمته عليه وترك هذه القوى فيه حاجة مضطربة تتغالب وصار الرئيس منها مرؤوسا والملك منها مستعبدا يتقلب معها في المهالك حتى يتمزق ويتفرق معها هواجسنا نعوذ بالله من الانتكاس في الخلق الذي سببه طاعة الشيطان واتباع الابالسة فليست الاشارة بها الى غير هذه القوى التي وصفناها ووصفنا احوالها نسال الله عصمته ومعونته على تهذيب هذه النفوس حتى ننتهي فيها الى طاعة الله التي هي نهاية مصالحنا وبها نجاتنا ووصولنا الى الفوز الاكبر والنعيم السرمدي وقد شبه الحكماء من اهمل سياسة نفسه العاقلة وترك سلطان الشهوة يستولي عليها برجل معه ياقوتة حمراء شريفة لا قيمة لها من الذهب والفضة جلالة ونفاسة وكان بين يديه نار تضطرم فرماها في حاجتها حتى صارت كلسا لا منفعة فيها فخسر ضروب منافعها فقد علمنا الآن ان النفس العاقلة اذا عرفت شرف نفسها واحست بمرتبتها من الله عز وجل احسنت خلافته في ترتيب هذه القوى وسياستها ونهضت بالقوة التي اعطاه الله تعالى اليها وحملها من كرامة الله تعالى ومنزلتها من العلو والشرف ولم تخضع للسبعية ولا البهيمية بل تقوم النفس الغضبية التي سميناها سبعية وتقودها الى الادب بحملها الى حسن طاعتها ثم تستنهضها في اوقات هيجان هذه النفس البهيمية وحركتها الى الشهوات حتى يقمع بهذه سلطان تلك وتستخدمها في تاديبها وتستعين بقوة هذه على تاديب تلك وذلك ان هذه النفس الغضبية قابلة للادب قوية على قمع الاخرى كما قلنا وتلك النفس البهيمية عادمة للادب غير قابلة له واما النفس الناطقة اعني العاقلة فهي كما قال افلاطون بهذه الالفاظ اما هذه فبمنزلة الذهب في اللين والانعطاف واما تلك فبمنزلة الحديد في الصلابة و

الا مستطيع فان اتوت الفعل الجميل في وقت وجاذبتك القوة الاخرى الى اللذة والى خلاف ما
امرت فاستعن بقوة الغضب التي تثير وتهيج الانفة والحمية واقهر بها النفس البهيمية فان غلبتك
مع ذلك ثم ندمت وانفت فانت في طريق الصلاح فتمم عزيمتك واحذر ان تكون كما قال الحكيم
الاول اني ارى اكثر الناس يدعون محبة الافعال الجميلة ثم لا يحتملون المؤنة فيها على علمهم بفضلها
فيغلبهم التوقف ومحبة البطالة فلا يكون بينهم وبين من لا يحب الافعال الجميلة فرق اذا لم يحتملوا مؤنة
الصبر ولم يصيروا الى تعلم تمام ما اتوه وحرموا فضله واذكر مثل البئر التي تردى فيها الاعمى والبصير فيكونا
في الهلكة سواء الا ان الاعمى اعذر ومن وصل من هذه الآداب الى رتبة يعتد بها واكتسب بها الفضائل
التي عددناها فقد وجب عليه تاديب غيره وافاضة ما اعطاه الله تعالى على ابناء جنسه **فصل**
في تاديب الاحداث والصبيان خاصة نقلت اكثره من كتاب بروسن قد قلنا فيما تقدم ان اول قوة تظهر
في الانسان اول ما يكون هي القوة التي يشتاق بها الى الغذاء الذي هو سبب كونه حيا فيتحرك
بالطبع الى اللبن ويلتمسه من الثدي الذي هو معدنه من غير تعليم ولا توقيف ويحدث له مع ذلك
قوة على التماسه بالصوت الذي هو مادته ودليله الذي يدل على اللذة والاذى ثم تتزايد فيه هذه
القوة ويتشوق بها ابدا الى الازدياد والتصرف بها في انواع الشهوات ثم تحدث فيه قوة على التحرك
نحوها بالآلات التي تخلق ثم يحدث له الشوق الى الافعال التي تحصل له هذه ثم يحدث له من الحواس
قوة على تخيل الامور ويرتسم في قوته الخيالية مثالات فيتشوق اليها ثم تظهر فيه قوة الغضب التي يشتاق
بها الى دفع ما يؤذيه ومقاومة ما يمنعه من منافعه فان اطلق بنفسه ان ينتقم من مؤذيه بانتقامه بنفسه او
الا التمس معونة غيره واستصرخ والديه بالتصويت والبكاء ثم يحدث له الشوق الى التمييز الافعال الانسانية
خاصة اولا اولا حتى يصير الى كماله في هذا التمييز فيسمى حينئذ عاقلا وهذه القوى كثيرة وبعضها مرتب
في وجودها الاخرى الى ان ينتهي الى العناية الاخيرة وهي التي لا تراد لغاية اخرى وهو الخير المطلق الذي
يتشوقه الانسان من حيث هو انسان فاول ما يحدث فيه من هذه القوى الحياء وهو الخوف من
ظهور شيء قبيح منه ولذلك قلنا ان اول ما ينبغي ان يتفرس في الصبي ويستدل به على عقله الحياء
فانه يدل على انه قد احس بالقبيح ومع احساسه به هو يحذره ويتجنبه ويخاف ان يظهر منه او
فيه فاذا نظرت الى الصبي فوجدته مستحيا مطرقا بطرفه الى الارض غير وقاح الوجه ولا محدق

اليك فهو اول دليل نجابته والشاهد لك على ان نفسه قد احست بالجميل والقبيح وان حياءه
هو انحصار نفسه خوفا من قبيح يظهر منه وهذا ليس اكثر من ايثار الجميل والهرب من القبيح بالتمييز
والعقل وهذه النفس مستعدة للتاديب صالحة للعناية لا يجب ان تهمل وان تترك ومخالطة الاضداد
الذين يفسدونها بالمقارنة والمداخلة فان كانت بهذه الحال من الاستعداد لقبول الفضيلة فان
نفس الصبي ساذجة لم تنتقش بعد بصورة ولا لها رأي ولا عزيمة تميلها من شيء الى شيء فاذا نقشت
بصورة وقبلتها نشأ عليها واعتادها فالاولى ان تنبه هذه النفس ان تنبه ابدا على حب الكرامة ولا سيما
ما يحصل له منها بالدين دون المال وبلزوم سننه ووظائفه ثم يمدح الاخيار عنده ويمدح هو في نفسه
اذا ظهر منه شيء جميل منه ويخوف من المذمة على ادنى قبيح يظهر منه ويؤاخذ باستهانة للماكل والمشارب
والملابس الفاخرة ويزين عنده علو النفس والترفع عن الحرص في الماكل خاصة وفي اللذات عامة
ويحبب اليه ايثار غيره على نفسه بالغذاء والاقتصار على الشيء المعتدل والاقتصاد في التماسه ويعلم
ان اولى الناس بالملابس الملونة والمنقوشة النساء اللاتي يتزين للرجال ثم العبيد والخول وان الاحسن
باهل النبل والشرف من اللباس البياض وما اشبهه حتى اذا ربي على ذلك وسمعه من كل من يقرب منه و
تكرر عليه ولم يترك ومخالطة من يسمع منه ضد ما ذكرته لا سيما من اترابه ومن كان في مثل سنه ممن يؤاثره
ويلاعبه وذلك ان الصبي في ابتداء نشوه يكون على الاكثر قبيح الافعال اما كلها واما اكثرها فانه يكون
كذوبا ويخبر ويحكي ما لم يسمعه ولم يره ويكون حسودا سروقا نماما لجوجا ذا فضول اضر شيء بنفسه وبكل
امر يلابسه ثم لا يزال به التاديب والسنن والتجارب حتى يتنقل في احوال بعد احوال فلذلك ينبغي ان يؤدب
ما دام طفلا بما ذكرناه ونذكره ثم يطالب بحفظ محاسن الاخبار والاشعار التي تجري مجرى ما تعود
بالادب حتى يتاكد عنده بروايتها وحفظها والمذاكرة بها جميع ما قدمنا ذكره ويحذر النظر في الاشعار
السخيفة وما فيها من ذكر العشق واهله وما يوهم اصحابها انه ضرب من الظرف ورقة الطبع فان هذا
الباب مفسدة للاحداث جدا ثم يمدح بكل ما يظهر منه من خلق جميل وفعل حسن ويكرم عليه فان خالف
في بعض الاوقات ما ذكرته فالاولى ان لا يوبخ عليه ولا يكاشف بانه اقدم عليه بل يتغافل عنه تغافل من لا
يخطر بباله انه قد تجاسر على مثله ولا هم به لا سيما ان ستره الصبي واجتهد في ان يخفي ما فعله عن الناس فان
عاد فليوبخ عليه سرا وليعظم عنده ما اتاه ويحذر من معاودته فانك ان عودته التوبيخ والمكاشفة

على الوقاحة ويحرصه على معاودة ما كان استقبحه ويهون عليه سماع الملامة فى ركوب القبائح اللذات
التى تدعو اليها نفسه وهذه اللذات كثيرة جدا والذى ينبغى ان يبدأ به فى تقويمه ادب المطاعم فيفهم
اولا انها انما تراد للصحة لا للذة وان الاغذية كلها انما خلقت واعدت لنا لتصح بها ابداننا و
تصير مادة لحياتنا فهى تجرى مجرى الادوية التى يتداوى بها الجوع والالم الحادث منه فكما ان الدواء لا يراد
للذة ولا يستكثر منه للشهوة فكذلك الاطعمة ما ينبغى ان يتناول منها الا ما يحفظ صحة البدن
ويدفع الم الجوع ويمنع من المرض فيحقر عنده قدر الطعام الذى يستعظمه اهل الشره ويقبح عنده
صورة من شره اليه ونال منه فوق حاجة بدنه وما لا يوافقه حتى يقتصر على لون واحد ولا يرغب
فى الالوان الكثيرة واذا جلس مع غيره لا يبادر الى الطعام ولا يديم النظر الى الوانه ولا يحدق
اليه شديدا ويقتصر على ما يليه ولا يسرع فى الاكل ولا يوالى بين اللقم بسرعة ولا يعظم اللقمة ولا
يبتلعها حتى يجيد مضغها ولا يلطخ يده ولا ثوبه ولا يلحظ من يؤاكله ولا يتبع بنظره مواقع يده من
الطعام ويعود ان يؤثر غيره بما يليه ان كان افضل ما عنده ثم يضبط شهوته حتى يقتصر على ادنى الطعام
وادونه ويأكل الخبز القفار الذى لا ادم معه فى بعض الاوقات وهذه الآداب وان كانت جميلة
بالفقراء فهى بالاغنياء افضل واجمل وينبغى ان يستوفى غذاءه بالعشى فانه ان استوفاه بالنهار كسل
واحتاج الى النوم وتبلد فهمه مع ذلك وان كان مع اللحم فى اكثر اوقاته كان انفع له دفعا فى الحركة و
التيقظ وقلة البلادة وبعثه على النشاط والخفة واما الحلواء والفاكهة فينبغى ان يمنع منها البتة ان
امكن والا فليتناول اقل ما يمكن فانها تستحيل فى بدنه فتكثر انحلاله وتعوده مع ذلك على الشره ومحبة
الاستكثار من المآكل ويعود ان لا يشرب فى خلال طعامه الماء فاما النبيذ واصناف الاشربة المسكرة
فاياه واياها فانها تضره فى بدنه ونفسه وتحمله على سرعة الغضب والتهور والاقدام على القبائح و
القحة وسائر الخلال المذمومة ولا ينبغى ان يحضر مجالس اهل الشرب الا ان يكون اهل المجلس ادباء فضلاء
واخيارهم فلا لئلا يسمع الكلام القبيح والسخافات التى تجرى فيه وينبغى ان لا يأكل حتى يفرغ من وظائف الآداب
التى يتعلمها ويتعب تعبا كافيا وينبغى ان يمنع من كل فعل يستره ويخفيه فانه ليس يخفى شيئا الا وهو يظن
او يعلم انه قبيح ويمنع من النوم الكثير فانه يقبحه ويغلظ ذهنه ويميت خاطره هذا بالليل فاما بالنهار
فلا ينبغى ان يعوده البتة ويمنع ايضا من الفراش الوطئ وجميع انواع الترفه حتى يصلب بدنه ويتعود

الخشونة ولا يتعود الخيش والاسراب فى الصيف ولا الادثار والنيران فى الشتاء للاسباب التى ذكرناها
ويعود المشى والحركة والركوب والرياضة حتى لا يتعود اضدادها ويعود ان لا يكشف اطرافه ولا
يسرع فى المشى ولا يرخى يديه بل يضمهما الى صدره ولا يربى شعره ولا يتزين بملابس النساء ولا يلبس خاتما
الا وقت حاجته ولا يفخر على اقرانه بشئ مما يملكه والداه ولا بشئ من مآكله وملابسه وما يجرى
مجراه بل يتواضع لكل احد ويكرم كل من عاشره ولا يتوصل بشرف ان كان له او سلطان من اهله ان
اتفق الى غصب من هو دونه او استذلال من لا يمكنه ان يرد عن هواه او تطاول عليه لكن اتفق له
ان كان خاله وزيرا او عمه سلطانا فتطرق به الى هضيمة اقرانه وظلم اخوانه واستباحة اموال جيرانه
ومعارفه وينبغى ان يعود ان لا يبصق فى مجالسه ولا يتمخط ولا يتثاءب بحضرة غيره ولا يضع رجلا
على رجل ولا يضرب تحت ذقنه بساعده ولا يعمد رأسه بيده فان هذا دليل الكسل وانه قد بلغ به التعب
الى ان لا يحمل رأسه حتى يستعين بيده ويعود ان لا يكذب ولا يحلف البتة لا صادقا ولا كاذبا فان
هذا قبيح بالرجال مع الحاجة اليه فى بعض الاوقات فاما الصبى فلا حاجة به الى اليمين ويعود ايضا الصمت
وقلة الكلام وان لا يتكلم الا جوابا واذا حضر من هو اكبر منه اشتغل بالاستماع منه والصمت له ويمنع من
خبيث الكلام وهجينه ومن السب واللعن ولغو الكلام ويعود حسن الكلام وظريفه وجميل اللقاء و
كريمه ولا يرخص له ان يستمع لاضدادها من غيره ويعود خدمة نفسه ومعلمه وكل من كان اكبر منه واحوج
الصبيان الى هذا الادب اولاد الاغنياء والمترفين وينبغى اذا ضربه المعلم ان لا يصرخ ولا يستشفع باحد
فان هذا فعل المماليك ومن هو خوار ضعيف ولا يعير احدا الا بالقبيح والسيئ من الادب ويعود ان لا
يوحش الصبيان بل يبرهم ويكافئهم على الجميل باكثر منه لئلا يتعود اللؤم على الصبيان وعلى الصديق و
يبغض اليه الفضة والذهب ويحذر منهما اكثر من تحذير السباع والحيات والعقارب والافاعى فان
حب الفضة والذهب آفته اكثر من آفة السموم وينبغى ان يؤذن له فى بعض الاوقات ان يلعب لعبا جميلا
ليستريح اليه من تعب الادب ولا يكون فى لعبه الم ولا تعب شديد ويعود طاعة والديه ومؤدبيه ومعلميه
وان ينظر اليهم بعين الجلالة والتعظيم ويهابهم وهذه الآداب النافعة للصبيان وهى للكبار من الناس
ايضا نافعة ولكنها للاحداث انفع لانها تعودهم محبة الفضائل وينشؤون عليها فلا يثقل عليهم تجنب
الرذائل ويسهل عليهم بعد ذلك جميع ما ترسمه الحكمة وتحده الشريعة والسنة ويعتادون ضبط النفس

عما نذوعوهم اليه من اللذات القبيحة وتكفهم عن الانهماك في شيء منها والفكر الكثير فيها وتسوقهم الى مرتبة
الفلسفة العالية وترقيهم الى معالي الامور التي وصفناها في اول الكتاب من التقرب الى الله عز وجل و
مجاورة الملائكة مع حسن الحال في الدنيا وطيب العيش وجميل الاحدوثة وقلة الاعداء وكثرة المداح
والراغبين في مودته من الفضلاء خاصة فاذا تجاوز هذه الرتبة وبلغ اشده الى ان يفهم اغراض
الناس وعواقب الامور فهم ان الغرض الاخير من هذه الاشياء التي يقصدها الناس ويحرصون
عليها من الثروة واقتناء الضياع والعبيد والخيل والفرش واشباه ذلك انما هو ترفيه البدن
وحفظ صحته وان يبقى على اعتداله مدة ما وان لا يقع في الاعراض ولا تعجله المنية وان يهنأ بنعمة
الله عليه ويستعد لدار البقاء والحياة السرمدية وان اللذات كلها بالحقيقة هي خلاص من آلام و
راحات من تعب فاذا عرف ذلك وتحققه ثم تعوده بالسيرة الدائمة تعود الرياضات التي تحرك الحرارة
الغريزية وتحفظ الصحة وتنفي الكسل وتطرد البلادة وتبعث النشاط وتذكي النفس فمن كان مولا
مترفا كانت هذه الاشياء التي رسمتها اصعب عليه لكثرة من يحفه ويغويه ولموافقتها طبيعة الانسان
في اول منشأ هذه اللذات واجماع جمهور الناس على نيل ما امكنهم منها وطلب ما تعذر عليهم بغاية
جهدهم فاما الفقراء فالامر عليهم اسهل بل هم قريبون الى الفضائل قادرون عليها متمكنون من نيلها
والاصابة منها وحال المتوسطين من الناس متوسطة بين هاتين الحالتين وقد كان ملوك الفرس
الفضلاء لا يربون اولادهم بين حشمهم وخواصهم خوفا عليهم من الاحوال التي ذكرناها ومن سماع
ما ذكرت منه وكانوا ينفذونهم مع ثقاتهم الى النواحي البعيدة منهم وكان يتولى تربيتهم اهل
الجفاء وخشونة العيش ومن لا يعرف التنعم ولا الترفه واخبارهم في ذلك مشهورة وكثير من
رؤسائهم في زماننا هذا ينقلون اولادهم عندما ينشؤن الى بلادهم ليتعودوا بها هذه الاخلاق
ويبعدوا عن التفتح وعادات اهل البلدان الردية واذ قد عرفت هذه الطرق المحمودة في تاديب
الاحداث فقد عرفت اضدادها اعني ان من نشأ على خلاف هذا المذهب والتاديب لم يرج فلاحه
ولا ينبغي ان يشتغل باصلاحه وتقويمه فانه قد صار بمنزلة الخنزير الوحشي الذي لا يطمع في رياضته
فان نفسه العاقلة تصير خادمة لنفسه البهيمية ولنفسه الغضبية فهي منهمكة في مطالبها من النزوات
وكما انه لا سبيل الى رياضة سباع البهائم الوحشية التي لا تقبل التاديب كذلك لا سبيل الى رياضته

من نشأ على هذه الطريقة واعتادها وامعن قليلا في السن اللهم الا ان يكون في جميع احواله عالما
بقبح سيرته ذاما لها عائبا على نفسه حازما على الاقلاع والانابة فان مثل هذا الانسان قد يرجى
له النزوع عن اخلاقه بالتدريج والرجوع الى الطريقة المثلى بالتوبة ومصاحبة الاخيار واهل الحكمة
وبالاكباب على التفلسف واذ قد ذكرنا الخلق المحمود وما ينبغي ان يؤخذ به الاحداث والصبيان
فنحن واصفون جميع القوى التي تحدث للحيوان اولا اولا الى اقصى الكمال في الانسانية فانك شديد
الحاجة الى معرفة ذلك لتبتدئ على الترتيب الطبيعي في تقويم واحد واحد منها فنقول ان الاجسام
الطبيعية كلها تشترك في الحد الذي يعمها ثم تتفاضل بقبول الآثار الشريفة والصور التي تحدث
فيها فان الجماد منها اذا قبل صورة مقبولة عند الناس صار بها افضل من الطينة الاولى التي لا
تقبل تلك الصورة فاذا بلغ الى ان يقبل صورة النبات صار بزيادة هذه الصورة افضل من
الجماد وتلك الزيادة هي الاغتذاء والنمو والامتداد في الاقطار واجتذاب ما يوافقه من الارض
والماء وترك ما لا يوافقه ونفض الفضول التي تتولد فيه من غذائه عن جسمه بالصموغ وهذه
هي الاشياء التي ينفصل بها النبات من الجماد وهي حال زائدة على الجسمية التي حددناها وكانت
حاصلة في الجماد وهذه الحالة الزائدة في النبات التي تشرف بها على الجماد تتفاضل وذلك ان بعضه
يفارق الجماد مفارقة يسيرة كالمرجان واشباهه ثم يتدرج فيها فيحصل من هذه الزيادة شيء بعد شيء
فبعضه ينبت من غير زرع ولا بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبزر ويكفيه في حدوثه امتزاج العناصر
وهبوب الرياح وطلوع الشمس فلذلك هو في افق الجمادات وقريب الحال منها ثم تزداد هذه
الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب حتى تظهر فيه قوة الاثمار وحفظ
النوع بالبزر الذي يخلف به مثله فتصير هذه الحالة زائدة فيه ومميزة له عن حال ما قبله ثم تقوى
هذه الفضيلة فيه حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول ولا يزال يشرف
ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى افقه ويصير في افق الحيوان وهي كرام الشجر كالزيتون والرمان
والكرم واصناف الفواكه الا انها بعد مختلطة القوى اعني ان قوى ذكورها واناثها غير متميزة فهي
تحمل وتلد المثل ولم تبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم تزداد وتمعن في هذا الافق الى
ان تصير في افق الحيوان فلا تحمل زيادة وذلك انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت

المقالة الثانية

عن افق النبات ثم يتميز عنها ويحصل فيها ذكورة وانوثة وتقبل من فضائل الحيوان امورا تتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع من الارض والسعي الى الغذاء وقد روي في الخبر ما هو كالاشارة اليه كالرمز الى هذا المعنى وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام فاذا تعدى النبات وانقلع من افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يصير اليه غذاؤه وكونت له الات يتناول بها حاجاته التي تكمله فقد صار حيوانا وهذه الالات تزايد في الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف فيه بعضها على بعض كما كان ذلك في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة حتى تظهر فيه قوة الشعور بالملذة والاذى فيلتذ بوصوله الى منافعه ويتالم بوصول مضاده اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضداده فيهرب منها وما كان من الحيوان في اول افق النبات فانه لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات الخسيسة ثم يتزايد فيه قبول الفضيلة كما كان في النبات سواء ثم تحدث فيه قوة الغضب التي ينهض بها الى دفع ما يؤذيه فيعطى من السلاح بحسب قوته وما يطيق استعماله فان كانت قوة الغضبية شديدة كان سلاحه تاما قويا وان كانت ناقصة كان ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعط سلاحا البتة بل اعطى الة الهرب كشدة العدو والعدوة على الحيل التي تنجيه من مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطى القرون التي تجري له مجرى الرماح والذي اعطي الانياب والمخالب التي تجري له مجرى السكاكين والخناجر والذي اعطي الة الرمي التي تجري له مجرى النبل والنشاب والذي اعطي الحوافر التي تجري له مجرى الدبوس والطبرزين فاما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله ولقلة شجاعته ونقصان قوته الغضبية ولانه لو اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطي الة الهرب والحيل بجودة العدو والخفة والختل والمراوغة كالارانب واشباهها واذا تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحش والطير رايت هذه الحكمة مستمرة فيها فتبارك الله احسن الخالقين فاما الانسان فقد عوض من هذه الالات كلها بان هدي الى استعمالها كلها وسخرت هذه كلها له وسنتكلم على ذلك في موضعه فاما اسباب هذه الاشياء كلها والشكوك التي تعرض في قصد بعضها بعضا بالمضرة والانواع من الاذى فليس يليق بهذا الموضع وسنذكرها ان شاء الله في الاجل عند بلوغنا

الى الموضع الخاص بها ونعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها الى الازدواج وطلب النسل وحفظ الولد وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس كما نشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء منها ثم لا تزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق الانسان فيقبل التاديب ويصير بقبوله للادب ذا فضيلة يتميز بها عن سائر الحيوانات ثم تتزايد هذه الفضيلة في الحيوانات حتى تشرف بها ضروب الشرف كالفرس والبازي المعلم ثم يصير من هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم كالقردة وما اشبهها ويبلغ من ذكائها ان تكتفي في التاديب بان ترى الانسان يعمل عملا فتعمل مثله من غير ان تحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذه غاية افق الحيوان التي ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والالات التي يستعملها والصور التي تلائمها فاذا بلغ هذه الرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب من الافق الانساني المتصل باخر ذلك الافق الحيواني مراتب الناس الذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كاواخر الترك من بلاد ياجوج وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا تتميز عن القرود الا بمرتبة يسيرة ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى ان يصيروا الى وسط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله عز وجل بالمحسوسات ثم يستعد بهذا القبول لاكتساب الفضائل واقتنائها بالارادة والسعي والاجتهاد الذي ذكرناه فيما تقدم حتى يصل الى اخر افقه فاذا صار الى اخر افقه اتصل بافق الملائكة وهذا اعلى مرتبة الانسان وعنده يمتزج الموجودات ويتصل اولها باخرها وهو الذي يسمى دائرة الوجود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي اليها بعينها ودائرة الوجود هي المتاحدة التي جعلت الكثرة وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها وحكمته وقدرته وجوده تبارك اسمه وتعالى جده وتقدس ذكره ولولا ان شرح هذا الموضع لا يليق بصناعة تهذيب الاخلاق لشرحته وانت تقف عليه ان بلغت هذه الرتبة بمشيئة الله واذا تصورت قدر ما اومانا اليه

فاذا اطلعت على الحالة التى خلقت لها وندبت اليها وعرفت الافق الذى يتصل بافقك وتنقلك فى مرتبة بعد مرتبة وركوبك طبقا عن طبق وحدث لك الايمان الصحيح وشهدت ما غاب عن غيرك من الذهاء وبالغثيان تتدرج الى العلوم الشريفة المكنونة التى مبدؤها تعلم المنطق فانه الآلة فى تقويم الفهم والعقل الغريزى ثم الوصول به الى معرفة الخلائق وطباعها ثم التعلق بها والتوسع فيها والتوصل منها الى العلوم الالهية وحينئذ تستعد لقبول مواهب الله عز وجل وعطاياه فيأتيك الفيض الالهى متى تكون عن قلق الطبيعة وحركاتها نحو الشهوات الحيوانية وتلحظ المرتبة التى ترقيت فيها اولا اولا من مراتب الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها محتاجة الى ما قبلها فى وجودها وعلمت ان الانسان لا يتم له كمال الا بعد ان يحصل له ما قبله واذا صار انسانا كاملا وبلغ غايته ادنى واشرق نور الافق الاعلى عليه وصار اما حكيما تاما تاتيه الالهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكمية والتأييدات العلوية فى التصورات العقلية واما نبيا مؤيدا ياتيه الوحى على ضروب المنازل التى تكون له عند الله تعالى فيكون حينئذ واسطة بين الملاء الاعلى والملاء الاسفل وذلك بتصوره حال الموجودات كلها والحال التى ينتقل اليها من حال الانسية ومطالعة الافاق التى ذكرها وحى بعهم عن الله عز وجل قوله فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين وتصوره معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم هناك ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واذ بلغ بنا الكلام الى ذكر هذه المنزلة العالية الشريفة التى اهل الانسان لها وسقنا احوال التى يترقى فيها وانه يكون اولا بالشوق الى المعارف والعلوم فينبغى ان نزيد فى بيانه وشرحه فنقول ان هذا الشوق ربما ساق الانسان على نهج قويم وقصد صحيح حتى ينتهى الى غايته وهى السعادة التامة وقلما يتفق ذلك وربما اعوج به عن السمت والسنن وذلك لاسباب كثيرة يطول ذكرها ولا حاجة بك الى علمها الآن وانت فى تهذيب خلقك فكما ان الطبيعة المدبرة للاجسام ربما شوقت الى ما ليس بتمام للجسم الطبيعى لعلل تحدث به وآفات تطرأ عليه بمنزلة من يشتاق الى اكل الطين وما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده كذلك ايضا النفس الناطقة ربما اشتاقت الى النظر والتمييز الذى لا يكملها ولا يسوقها نحو سعادتها بل يحركها الى الاشياء التى هو وهنها ونقصها عن كمالها فيحتاج الى علاج نفسانى روحانى كما احتاج فى الحالة الاولى الى طب طبيعى جسمانى ولذلك تكثر حاجات الناس الى المقومين والمثقفين والى المؤدبين والمسددين ولان وجود بلك

الطبائع الفائقة التى تشتاق بذاتها من غير توقف الى السعادة عزيزة الوجود لا توجد الا فى الازمنة الطوال والمدد البعيدة وهذا الادب الحق الذى يؤدينا الى غايتنا يجب ان تلحظ فيه المبدأ الذى يجرى مجرى الغاية حتى اذا لحظنا الغاية تدرج منها الى الامور الطبيعية على طريق التحليل ثم يبتدى من اسفل على طريق التركيب فيسلك فيها الى ان ينتهى الى الغاية التى لحظت اولا وهذا المعنى هو الذى احوجنا فى مبدأ هذا الكتاب وفى فصول اخر منه ان نذكر اشياء عالية لا تليق بهذه الصناعة ليتشوق اليها من يستحقها وليس يمكن الانسان ان لا يشتاق الى ما لا يعرفه البتة فاذا لحظها من فيه قبول لها وعناية بها عرفها بعض المعرفة فتشوقها وسعى نحوها واحتمل التعب والنصب فيها وينبغى ان يعلم ان كل انسان معد نحو فضيلة ما فهو اليها اقرب وبالوصول اليها احرى ولذلك ما تصير سعادة الواحد من الناس غير سعادة الاخر الا من اتفق له من صافيته وطبيعته فانه فيتهى الى غايات الامور والى غاية غاياتها اعنى السعادة القصوى التى لا سعادة بعدها ولاجل ذلك يجب على المدبر للمدن ان يسوق كل انسان نحو سعادته التى تخصه ثم يقسم عنايته بالناس فى نظره لهم قسمين احدهما فى تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية والاخر فى تسديدهم نحو الصناعات والاعمال الحسية واذا سددهم نحو السعادة الفكرية بدأ بهم من الغاية الاخيرة على طريق التحليل ووقفهم عند القوى التى ذكرناها واذا سددهم نحو السعادة العملية بدأ بهم من عند هذه القوى واتمهم الى الغاية ولما كان غرضنا فى هذا الكتاب السعادة الخلقية وان تصدر عنا الافعال كلها جميلة كما رسمنا فى صدر الكتاب وعلمنا انه يجيء الفلسفة خاصة لا للعوام وكان النظر يقتضى تقديم الحمل وجب ان نذكر الخير المطلق والسعادة الانسانية لنلحظ الغاية الاخيرة ثم نطلب الافعال الارادية التى ذكرنا جملها فى المقالة الاولى وارسطوطاليس انما بدأ كتابه بهذا الموضع وافتتحه بذكر الخير المطلق ليعرف ويتشوق ونحن نذكر ما فاته ونتبرك بما اخذناه ايضا عنه فى مواضع اخر لنجمع ما فرقه ونضيف الى ذلك ما اخذناه من مفسرى كتبه والمتقبلين لحكمته بحسب استطاعتنا والله الموفق المؤيد فان الخير بيده وهو حسبنا ونعم الوكيل

المقالة الثالثة

نبتدئ بمعونة الله تعالى فى هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة بعد ان نذكر الفاظ ارسطوطاليس اقتداء به وتبركا بحقه فنقول ان الخير على ما حدّه واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل وهى الغاية الاخيرة وقد يسمى الشيء النافع فى هذه الغاية خيرا

فاما السعادة فهي الخير الاضافة الى صاحبها وهي كماله فالسعادة اذا خير ما وقد تكون سعادة الانسان غير سعادة الفرس وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه فاما الخير الذي يقصد الكل بالشوق فهو طبيعته تقصده لها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم باجمعهم مشتركون فيه فاما السعادات فهي خير ما والحد الواحد من الناس فهي اذا بالاضافة ليس لها ذات معينة وهي تختلف بالاضافة الى قاصديها فلذلك يكون الخير المطلق غير مختلف فيه وقد يظن بالسعادة انها تكون لغير الناطقة فان كان ذلك فانما هي استعدادات فيها لقبول تمامها وكمالاتها من غير قصد ولا روية ولا ارادة وتلك الاستعدادات هي الشوق وما يجري مجرى الشوق من الناطقين بالارادة فاما ما يأتي الحيوانات في مآكلها ومشاربها وراحاتها فينبغي ان يسمى بختا او اتفاقا ولا يوهم الاسم السعادة كما يسمى في الانسان ايضا وانما استعمل الحد الذي ذكرنا للخير المطلق لان العقل لا يطلق السعي والحركة لا الى نهاية وهذا اول في العقل ومثال ذلك ان الصناعات والمهم والتدابير الاختيارية كلها يقصد بها خير ما وما لم يقصد به خير ما فهو عبث والعقل يحظره ويمنع منه وما لواجب صار الخير المطلق هو ما تصود اليه من كل الناس ولكن بقي ان يعلم ما هو وما الغاية الاخيرة منه التي هي غاية الخيرات التي يرتقي الخيرات كلها اليها حتى نجعله غرضنا ونتوجه اليه ولا نلتفت الى غيره ولا نتشتت افكارنا في الخيرات الكثيرة التي تؤدي اليه اما مادية بعيدة واما مادية قريبة ولا نغلط ايضا فيما ليس بخير فنظنه خيرا ثم نفني اعمارنا في طلبه والتعب به وكلاهما مستبين بمشية الله وعونه

اقسام الخير

على ما قسمه ارسطوطاليس وحكاه عنه فرفوريوس وغيره هكذا قال الخيرات منها ما هي شريفة ومنها ما هي ممدوحة ومنها ما هي بالقوة كذلك وما هي نافعة فيها فالشريفة منها هي التي شرفها من ذاتها ويجعل من اقتناها شريفا وهي الحكمة والعقل والممدوحة منها مثل الفضائل والافعال الجميلة الارادية والتي هي بالقوة مثل التهيؤ والاستعداد لنيل الاشياء التي تقدمت والنافعة هي جميع الاشياء تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها الى الخيرات وعلى جهة اخرى في الخيرات منها ما هي غايات ومنها ما ليست بغايات والغايات منها ما هي تامة ما هي خير تام فالتي هي تامة كالسعادات وذلك انا اذا وصلنا اليها لم نحتج ان نستزيد اليها شيئا غير تامة فكالصحة واليسار من قبل انا اذا وصلنا اليهما احتجنا ان نستزيد فنقتني اشياء اخر واما التي ليست بغاية البتة فكالعلاج والتعلم والرياضة

وعلى جهة اخرى الخيرات منها ما هو خير على الاطلاق ومنها ما هو خير عند الضرورة والاتفاقات التي تتفق لبعض الناس في وقت دون وقت وايضا منها ما هو خير لجميع الناس من جميع الوجوه وفي جميع الاوقات ومنها ما ليس بخير لجميع الناس ولا من جميع الوجوه وعلى جهة اخرى الخيرات منها ما هو في الجوهر ومنها ما هو في الكمية ومنها ما هو في الكيفية وفي سائر المقولات فمنها كالصور والملكات ومنها كالاحوال ومنها كالافعال ومنها كالغايات ومنها كالالات ومنها كالمواد ووجود الخيرات في المقولات كلها يكون على هذا المثال اما في الجواهر فهو ما ليس بعرض فالله تبارك وتعالى وهو الخير الاول الذي جميع الاشياء تتحرك نحوه بالشوق اليه ولان ما لخيرات الالهية من البقاء السرمدية والتمام منه واما في الكمية فالعدد المعتدل والمقدار المعتدل واما في الكيفية فكاللذات واما في الاضافة فكالصداقات والرياضات واما في الاين والمتى فكالمكان المعتدل والزمان الانيق البهج واما في الوضع فكالقعود والاضطجاع والاتكاء الموافق واما في الملك فكالاموال والمنافع واما في الانفعال فكالسماع الطيب وسائر المحسوسات المؤثرة واما في الفعل فمثل نفاذ الامر ورواج الفعل وعلى جهة اخرى الخيرات منها معقولات ومنها محسوسات واما السعادة فقد قلنا انها خير ما وهي تمام الخيرات وغاياتها والتمام هو الذي اذا بلغنا اليه لم نحتج معه الى شيء اخر فلذلك نقول ان السعادة هي افضل الخيرات ولكنا نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى الى سعادات اخرى وهي التي في البدن والتي خارج البدن وارسطوطاليس يقول انه يعسر على الانسان ان يفعل الافعال الشريفة بلا مادة مثل اتساع اليد وكثرة الاصدقاء وجودة البخت قال ولهذا ما احتاجت الحكمة الى صناعة الملك في اظهار شرفها قال ولهذا قلنا ان كان شيء عطية من الله تعالى وموهبة للناس فهو السعادة لانها عطية منه عز اسمه وموهبة في اشرف منازل الخيرات وفي اعلى مراتبها وهي خاصة بالانسان التام ولذلك لا يشارك فيها من ليس بتام كالصبيان ومن يجري مجراهم واما اقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم فهي خمسة اقسام احدها في صحة البدن ولطف الحواس يكون ذلك من اعتدال المزاج اعني ان يكون جيد السمع والبصر والشم والذوق واللمس والثاني في الثروة والاعوان واشباههما حتى يتسع لان يضع المال في موضعه ويعمل به سائر الخيرات ويواسي منه اهل الخيرات خاصة والمستحقين عامة ويعمل به كل ما يزيد في فضائله ويستحق الثناء والمدح عليه والثالث ان تحسن احدوثته في الناس وينتشر ذكره بين اهل الفضل

فيكون ممدوحاً بينهم يكثرون الثناء عليه لما يتصرف فيه من الإحسان والمعروف والرابع أن يكون منجحاً في الأمور وذلك
إذا تم كل ما روى فيه وعزم عليه حتى يصير إلى ما يأمله منه والخامس أن يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الاعتقادات
في دينه بريئاً من الخطأ والزلل جيد المشورة في الآراء فمن اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا
الرجل الفاضل ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك وأما الحكماء قبل هذا الرجل مثل فيثاغورس
وبقراط وأفلاطون وأشباههم فإنهم أجمعوا على أن الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها ولذلك لما
قسموا السعادة جعلوها كلها في قوى النفس التي ذكرناها في أول الكتاب وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة
وأجمعوا على أن هذه الفضائل هي كافية في السعادة ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج
البدن فإن الإنسان إذا حصل تلك الفضائل لم يضره في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مبتلى
بجميع أمراض البدن اللهم إلا أن يلحق النفس منها مضرة في خاص أفعالها مثل فساد العقل ورداءة الذهن وما
أشبههما وأما الفقر والخمول وسقوط الحال والجاه وسائر الأشياء الخارجة عنها فليست عندهم بقادحة في السعادة
البتة وأما الرواقيون وجماعة من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزءاً من الإنسان ولم يجعلوه آلة كما شرحناه فيما تقدم
فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة إذا لم يقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن
أيضاً أعني الأشياء التي تكون بالبخت والجد والمحصلون من الفلاسفة يحقرون أمر البخت وكل ما يكون بروحه
ولا يؤهلون تلك الأشياء لاسم السعادة لأن السعادة شيء ثابت غير زائل ولا متغير وهي أشرف الأمور وأكرمها
وأرفعها فلا يجعلون لأخس الأشياء وهو الذي يتغير ولا يثبت ولا يحصل بروية ولا فكر ولا يأتي بعقل
وفضيلة فيها نصيباً ولهذا النظر اختلف القدماء في السعادة العظمى فظن قوم أنها لا تحصل للإنسان إلا بعد
مفارقة البدن والطبيعيات كلها وهؤلاء هم القوم الذين حكينا عنهم أن السعادة العظمى هي في النفس وحدها
وسموا الإنسان ذلك الجوهر وحده دون البدن ولذلك حكموا أنها ما دامت في البدن ومتصلة بالطبيعة وكدرها
ونجاسات البدن وضروراته وحاجات الإنسان به وافتقاره إلى الأشياء الكثيرة فليست سعيدة على الإطلاق
وأيضاً لما رأوها لا تكمل لوجود الأشياء العقلية لأنها لا تستر عنها بظلمة الهيولى أعني قصورها ونقصانها ظنوا أنها
إذا فارقت هذه الكدورة فارقت الجهالات وصفت وخلصت وقبلت الإضاءة والنور الإلهي أعني العقل التام
ويجب على رأي هؤلاء أن الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا في الآخرة بعد موته وأما الفرقة الأخرى فإنها قالت
إنه من القبيح الشنيع أن يظن أن الإنسان ما دام حياً يعمل الأعمال الصالحة ويعتقد الآراء الصحيحة ويسعى في تحصيل

الفضائل كلها أولاً لنفسه ثم لأبناء جنسه ثانياً ويخلف رب العزة تقدس ذكره في خلقه بهذه الأفعال المرضية فهو شقي
ناقص حتى إذا مات وعدم هذه الأشياء صار سعيداً تام السعادة وأرسطوطاليس يحقق بهذا الرأي وذلك أنه يتكلم
في السعادة الإنسانية والإنسان هو المركب عنده من بدن ونفس ولذلك حد الإنسان بالناطق المائت أو بالناطق
الماشي على رجلين وما أشبه ذلك وهذه الفرقة وهي التي رئيسها أرسطوطاليس رأت أن السعادة الإنسانية
تحصل للإنسان في الدنيا إذا سعى لها وتعب بها حتى يصير إلى أقصاها ولما رأى الحكيم ذلك وأن الناس مختلفون
في هذه السعادة الإنسانية وأنها قد أشكلت عليهم إشكالاً شديداً احتاج أن يتعب في الإبانة عنها وإطالة الكلام
فيها وذلك أن الفقير يرى أن السعادة العظمى في الثروة واليسار والمريض يرى أنها في الصحة والسلامة والذليل
يرى أنها في الجاه والسلطان والخليع يرى أنها في التمكن من الشهوات كلها على اختلافها والعاشق يرى أنها في الظفر
بالمعشوق والفاضل يرى أنها في إفاضة المعروف على المستحقين والفيلسوف يرى أن هذه كلها إذا كانت مرتبة
بحسب تقسيط العدل أعني عند الحاجة وفي الوقت الذي يجب وكما يجب وعند من يجب فهي سعادات كلها
وما كان منها بإزاء الشيء الأخير فذلك الشيء أحق باسم السعادة ولما كان كل واحدة من هاتين الفرقتين نظرت
نظراً ما وجب أن نقول في ذلك ما نراه صواباً وجامعاً للرأيين فنقول إن الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب
بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام لأنه مركب منهما فهو بالخير
الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم السفلي مدة قصيرة ليعمره وينظمه ويرتبه حتى إذا ظفر
بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي وأقام فيه دائماً سرمداً في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة وينبغي
أن يفهم من قولنا العالم السفلي والعالم العلوي ما ذكرناه فيما تقدم فإنا قد قلنا هنالك إنا لسنا نعني بالعلوي
المكان الأعلى في الحس ولا بالعالم السفلي المكان الأسفل في الحس بل كل محسوس فهو أسفل وإن كان محسوساً
في المكان الأعلى وكل معقول فهو أعلى وإن كان معقولاً في المكان الأسفل وينبغي أن يعلم أنه ليس يحتاج في صحبة
الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان إلى شيء من السعادات البدنية التي ذكرناها سوى سعادة النفس فقط
أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة فقط فإذا ما دام الإنسان إنساناً فليس تتم له السعادة إلا بتحصيل الحالتين
جميعاً وليس يحصلان إلا بتمام الآلات والأشياء الناقصة في الوصول إلى الحكمة الأبدية فالسعداء من الناس يكون
في إحدى مرتبتين إما في مرتبة الأشياء الجسمانية متعلقاً بأحوالها السفلى سعيداً بها وهو مع ذلك يطالع الأمور
الشريفة باحثاً عنها مشتاقاً إليها متحركاً نحوها مغتبطاً بها وإما أن يكون في مرتبة الأشياء الروحانية متعلقاً

بحوالها العليا سعيدا بها وهومع ذلك بطالع الامور البدنية معتبرا بها ناظرا في علامات القدرة الالهية ودلائل
الحكمة البالغة مقتديا بها ناظما لها مفيضا للخيرات عليها سابقا لها نحو الافضل فالافضل بحسب قبولها وعلى نحو
استطاعتها واى برجو لم يحصل في احدى هاتين المنزلتين فهو في رتبة الانعام بل هو اضل وانما صار اضل لان تلك
غير معرضة لهذه الخيرات ولا اعطيت استطاعة تتحرك بها نحو هذه المراتب العالية انما تتحرك بقواها نحو كمالاتها
الخاصة بها والانسان معرض لها مندوب اليها مزاح العلة فيها وهو مع ذلك غير محصل لها والاساعى نحوها وهو مع
ذلك موثر لضدها يستعمل قواه الشريفة في الامور الدنية وتلك محصلة لكمالاتها التي تخصها فاذا الانعام اذا
منعت الخيرات الانسية حرمت جوار الارواح الطيبة ودخول الجنة التي وعد المتقون فهي معذورة والانسان
غير معذور ومثل الاول مثل الاعمى اذا جار عن الطريق فتردى في بئر فهو مرحوم غير ملوم ومثل الثاني مثل بصير
يجوز على بصيرة حتى يتردى في البئر فهو ممقوت ملوم واذ قد تبين ان السعيد لا محالة في احدى المرتبتين اللتين
ذكرناهما فقد تبين ايضا ان احدهما انقص مقصر عن الاخر وان الانقص منهما ليس يخلو ولا يتعرى من الالام و
الحسرات لاجل خدائع الطبيعة والزخارف الحسية التي تعترضه فيما يلابسه وتعوقه عما يلاحظه وتمنعه من
الترقي فيها على ما ينبغي وتشغله بما يتعلق به من الامور الجسمانية فصاحب هذه المرتبة غير كامل على الاطلاق ولا
تام وان صاحب المرتبة الاخرى هو السعيد التام وهو الذي توفر حظه من الحكمة فهو مقيم بروحانيته بين الملاء
الاعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الالهي ويستزيد من فضائله بحسب عنايته بها وقلة عوائقه
عنها ولذلك يكون ابدا خاليا من الالام والحسرات التي لا يخلو صاحب المرتبة الاولى منها ويكون مسرورا ابدا بذاته
مغتبطا بحاله وبما يحصل له دائما من فيض نور الاول فليس يثير الا ابتلاك المحاسن ولا يهش الا لاظهار تلك الحكمة
بين اهلها ولا يرتاح الا لمن ناسبه او قاربه واحب الاقتباس منه وهذه هي المرتبة التي من وصل اليها فقد وصل
الى اخر السعادات واقصاها وهو الذي لا يبالي بفراق الاحباب من اهل الدنيا ولا يتحسر على ما يفوته من التنعم بها وهو
الذي يرى جسمه وما له وجميع خيرات الدنيا التي عددناها في السعادات التي في بدنه والخارجة عنه كلها كلا عليه
الا في ضرورات يحتاج اليها البدن الذي هو مربوط به لا يستطيع الاخلال عنه الا عند مشيئة خالقه وهو الذي
يشتاق الى صحبة اشكاله وملاقاة من يناسبه من الارواح الطيبة والملائكة المقربين وهو الذي لا يفعل الا
ما اراده الله منه ولا يختار الا ما قرب اليه ولا يخالفه الى شئ من شهواته الرديئة ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ولا يلتفت
الى شئ يعوقه عن سعادته وهو الذي لا يحزن على فقد محبوب ولا يتحسر على فوت مطلوب الا ان هذه المرتبة

الاخيرة تتفاوت تفاوتا عظيما اعني ان من يصل اليها من الناس يكونون على طبقات كثيرة غير متقاربة وها انا ان
هاتان اللتان ساق الحكيم الكلام اليهما واختار المرتبة الاخيرة منهما وذلك في كتابه المسمى فضائل النفس بالفاظ اوردها
الفاظه التي نقلت الى العربية بعينها قال اول رتب الفضائل تسمى سعادة ان يصرف الانسان ارادته ومحاولته الى
مصالحه في العالم المحسوس والامور المحسوسة من امور النفس والبدن وما كان من الاحوال متصلا بهما ومشاركا لهما
من الامور النفسانية ويكون تصرفه في الاحوال المحسوسة تصرفا لا يخرج به عن الاعتدال الملائم للاحوال الحسية
وهذه حال قد يتلبس فيها الانسان بالاهواء والشهوات الا ان ذلك بقدر معتدل غير مفرط وهو الى ما ينبغي
اقرب منه الى ما لا ينبغي وذلك انه يجري امره نحو صواب التدبير المتوسط في كل فضيلة ولا يخرج به عن الحد
المكروه لابس الامور المحسوسة ومتصرف فيها ثم الرتبة الثانية وهي التي يصرف الانسان فيها ارادته ومحاولاته
الى الامر الافضل من صلاح النفس والبدن من غير ان يتلبس مع ذلك بشئ من الاهواء والشهوات ولا يكترث
بشئ من النفسانيات المحسوسة الا بما تدعوه اليه الضرورة ثم تتزايد رتبة الانسان في هذا الضرب من الفضيلة
وذلك ان الاماكن والرتب في هذا الضرب من الفضائل كثيرة بعضها فوق بعض وسبب ذلك اما اولا فاختلاف
طبائع الناس وثانيا على حسب العادات وثالثا بحسب منازل الناس ومواضعهم من الفضل والعلم والمعرفة والفهم
ورابعا بحسب هممهم وخامسا بحسب شوقهم ومعاناتهم بالجملة ايضا بحسب جدهم ثم تكون النقلة في اخر هذه
المرتبة اعني هذا الصنف من الفضيلة الى الفضيلة الالهية المحضة وهي التي لا يكون فيها الشوق الى الان
ولا التلفت الى الماضي ولا التشبث بحال ولا التطلع الى ان ولا امتزاج بريب ولا خوف ولا فزع من امر ولا شغف بحال
ولا طلب لحظ من حظوظ الانسانية ولا من الحظوظ النفسانية ايضا ولا ما تدعو الضرورة اليه من جهة
البدن والقوى الطبيعية ولا القوى النفسانية لكن يتصرف الخير العقلي في اعالي رتب الفضائل وهو
صرف التوكد الى الامور الالهية ومعاناتها ومحاولاتها بلا طلب عوض اعني ان يكون تصرفه فيها ومعاناته
ومحاولته لها لنفس ذاتها فقط وهذه الرتبة ايضا تتزايد بالناس بحسب الهمم والشوق وفضل المعاناة
والمحاولة وقوة التمييز وصحة الثقة وبحسب منزلة من بلغ الى هذا المبلغ من الفضيلة في هذه الاحوال
التي عددناها الى ان يكون تشبههم بالعلة الاولى اقتداء به وبافعالها واخر المراتب في الفضيلة ان تكون
افعال الانسان كلها افعالا الهية وهذه الافعال هي خير محض والفعل اذا كان خيرا محضا فليس يفعله فاعله
من اجل شئ اخر غير الفعل نفسه وذلك ان الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها اي هو الامر المطلوب لنفسه

للذّته والامر الذي هو غاية في نهاية النفاسة ليس يكون من اجل شيء آخر فافعال الانسان اذا صارت كلها الهية
وهي كلها انما تصدر عن لبّه وذاته الحقيقية التي هي عقله الالهي الذي هو ذاته بالحقيقة وتزول وتنفذ وتكون
سائر دواعي طباعه البدني بسائر عوارض النفسين البهيميين وعوارض التخيل المتولدة عنهما وعن دواعي نفسه
الحسية فلا يبقى له ارادة ولا همة خارجا عن فعله من اجلهما يفعل ما يفعل لكنه يفعل ما يفعله بلا ارادة ولا همة
في سوى الفعل اي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل وهذا هو سبيل الله من الالهي فهذه الحال هي اخير
الفضائل التي يتقبل فيها الانسان افعال المبدأ الاول خالق الكل عز وجل اعني ان يكون فيما يفعله لا يطلب به حظا
ولا مجازاة ولا عوضا ولا زيادة لكن يكون فعله بعينه هو غرضه اي ليس يفعل من اجل شيء آخر سوى ذات
الفعل ومعنى ذاته هو ان لا يفعل ما يفعله من اجل شيء غير فعله نفسه وذاته نفسها هي الفعل الالهي نفسه وهكذا
يفعل الباري تعالى لذاته لا من اجل شيء آخر خارج عنه وكذلك ان فعل الانسان في هذه الحال يكون كما قلنا اخيرا محضا
وحكمة محضة فيبدأ بالفعل لغرض اظهار الفعل فقط لا لغاية اخرى يتوخاها بالفعل وهكذا فعل الله عز وجل
الخاص ليس هو على القصد الاول من اجل شيء خارج عن ذاته اعني ليس ذلك من اجل سياسة الاشياء
التي نحن بعضها عليه دنا لا انه لو كان كذلك لكانت افعاله جميعا انما كانت وتكون وتتم بمشاركة الامور التي من خارج
ولتدبيرها وتدبير احوالها واهتمامه بها وعلى هذا تكون الاشياء التي من خارج اسبابا وعللا لافعاله وهذا
شنيع قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا لكن عنايته عز وجل بالاشياء التي من خارج وفعله الذي يدبرها
به ويدبرها انما هو على القصد الثاني وليس يفعل ما يفعله من اجل الاشياء انفسها لكن من اجل ذاته ايضا
وذلك لاجل ان ذاته تفضل لذاتها لا من اجل المفضل عليه ولا من اجل شيء آخر وهكذا سبيل الانسان اذا
بلغ الى الغاية القصوى في الامكان من الاقتداء بالباري عز وجل تكون افعاله التي يفعلها على القصد الاول من اجل
ذاته نفسها التي هي العقل الالهي ومن اجل الفعل نفسه وان فعل فعلا يرد غيره ويتبعه بر فليس فعله ذلك على
القصد الاول من اجل ذلك الغير لكن يفعل بذلك الغير ما يفعله به بقصد ثان وفعله ذلك من اجل ذلك بالقصد
الاول ومن اجل الفعل نفسه اي لنفس الفضيلة ولنفس الخير لان فعله ذلك فضيلة وخير ففعله لنفس الفعل لا
لاجتلاب منفعة ولا لدفع مضرة ولا للتباهي وطلب الرياسة ومحبة الكرامة فهذا هو غرض الفلسفة ومنتهى
السعادة الا ان الانسان لا يصل الى هذه الحال حتى تفنى ارادته كلها التي بحسب الامور الخارجة وتفنى الامور
النفسانية وتموت خواطره التي تكون عن العوارض ويمتلئ شغفا الهيا وهمة الهية واتما يمتلئ من ذلك اذا صفا

من الامور الطبيعية كلها وتنقى منه نقيا كاملا ثم يمتلئ بمعرفة الهية وشوقا الهيا ويوقن بالامور الالهية بما يتقرر
في نفسه وفي ذاته التي هي العقل كما تقررت فيه القضايا الاول التي تسمى العلوم الاوائل الا ان تصور العقل ورؤيته
في هذه الحال الامور الالهية وتيقنه لها يكون بمعنى اشرف والطف واظهر واشهد انكشافا وبيانا من القضايا
الاول التي تسمى العلوم الاوائل العقلية فهذه الفاظ هذا الحكيم قد نقلتها نقلا اذ هي نقل ابي عثمان الدمشقي وهذا
الرجل فصيح باللغتين جميعا اعني اليونانية والعربية مرضي النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين وهو مع ذلك
شديد التحري لايراد الالفاظ اليونانية ومعانيها في الفاظ العرب معانيها لا اختلاف في اللفظ ولا معنى ومن رجع الى هذا
الكتاب اعني المسمى بفضائل النفس كما نقلها فمن هذه الالفاظ وليس تحصل هذه المراتب التي يترقى فيها صاحب السعادة الى المرتبة الاخيرة الا لمن
يعلم اجزاء الحكمة كلها علما صحيحا ويستوفيها اولا اولا كما رتبناها في كتابنا المسمى بترتيب السعادات ومن ظن من الناس
انه يصل اليها بغير تلك الطريقة وعلى غير ذلك المنهج فقد ظن باطلا وبعد عن الحق بعدا كثيرا ولبد كرفي هذا
الموضع الخطأ العظيم الذي وقع فيه قوم ظنوا انهم يدركون الفضيلة بتعطيل القوة العاقلة واهمالها وبترك
النظر بالعقل واكتفائهم باعمال البيت ...ولا يحبسا ما يضبطه التمييز والعقل وقد سماهم قوم العاملة والناجية
ولذلك رتبنا هذا الكتاب عقيب ذلك الكتاب ليحفظ بها السعادة الاخيرة المطلوبة بالحكمة البالغة وتتهذب بها
النفس وتتهيأ لقبولها غسلا وتنقية من الامور الطبيعية وشهوات الابدان ولذلك سميته ايضا بكتاب طهارة
الاعراق وقد قال ارسطوطاليس في كتابه المسمى بالاخلاق ان هذا الكتاب لا ينتفع به الاحداث كثير منفعة ولا من
هو في طبيعة الاحداث قال ولست اعني بالحدث شيئا من السن لان الزمان لا تأثير له في هذا المعنى وانما اعني السبع
التي يقصدها اهل الشهوات واللذات الحسية واما انا فاقول اني ما ذكرت هذه المرتبة الاخيرة من السعادة طمعا
في وصول الاحداث اليها بل ليعرف على سمعهم فقط وليعلموا ان ههنا مرتبة حكمية لا يصل اليها الا اهلها الاعلون مرتبة
فليلتمس كل من نظر في هذا الكتاب المرتبة الاولى منها بالاخلاق التي وصفتها فان وفق بعد ذلك واعانه التوفيق
الشديد والحرص التام وسائر ما ذكرناه ووصفناه عن الحكيم فليترق في درجة الحكمة وليتصاعد فيها بجهده فان الله
عز وجل يعينه ويوفقه فاذا بلغ الانسان الى غاية هذه السعادة ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة وتخلص بنفسه
اللطيفة التي عني بتطهيرها وغسلها من الادناس الطبيعية لاجزاء العلية فقد فاز وامتد ذاته للقاء خالقه عز
وجل لعدل دار وجانبا ليس فيه نزاع الى تلك القوى التي كانت تعوقه عن سعادته ولا شوق اليها لانه قد تطهر منها
وتنزه عنها ولم يبق فيه ارادة لها ولا حرص عليها وقد استخلصها للقاء رب العالمين ولقبول كراماته وفيض نوره

اذا كان غير مستعد له ولا مهيأ لقبول من عطائه وبأتيه ح الذي وعد به المتقون والابرار كما سبق الانباء اليه بقوله
عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وفي قول النبي صلى الله عليه وآله هناك ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر واذ قد لخصنا امر هاتين المنزلتين من السعادة القصوى فقد تبين بيانا كافيا ان احد بهما وهما
بالاضافة الينا اولى والاخرى ثانية ومن المحال ان نسلك الى الثانية من غير ان نمر بالاولى فقد وجب ان نعود
الى ما بدأنا به من ذكر الرتبة الاولى من السعادة الاخيرة ونستوفي الكلام فيها وفي الاخلاق التي بنينا الكتاب عليها
ونخلي عن بيان الرتبة الثانية الى وقت آخر فنقول ان من عني ببعض القوى التي ذكرناها دون بعض او تمحل حيلا
في وقت دون وقت لم تحصل له السعادة وكذلك يكون حال الرجل في تدبير منزله اذا عني ببعض دون بعض او في وقت
دون وقت فانه لا يكون مدبر منزل وكذلك حال مدبر المدينة اذا خص بنظره طائفة او وقتا دون وقت لم يستحق
اسم الرياسة على الاطلاق وارسطوطاليس تمثل بان قال ان الخطاف الواحد اذا ظهر لا يدل على طبيعة الربيع وكذلك يوم
واحد معتدل الهواء يبشر بالربيع فعلى طالب السعادة ان يطلب المسير في الذي يقع عنده فيصيرها دائما فان تلك المسيرة
هي واحدة ولذيذة في نفسها فلذلك قلنا انه ينبغي ان يتشوقها دائما ويثبت عليها ابدا ولما كانت السير ثلاثة
لانها تنقسم بانقسام الغايات الثلاث التي يقصدها الناس اعني سيرة اللذة وسيرة الكرامة وسيرة الحكمة وكانت
سيرة الحكمة اشرفها واتمها وكانت فضائل النفس كثيرة وجب ان يفضل الانسان بافضلها ويشرف باشرفها سيرة
الافاضل السعداء سيرة لذيذة بنفسها لان افعالهم ابدا مختارة وممدوحة وكل انسان يلتذ بما هو محبوب عنده
يلتذ بعدل العادل ويلتذ بحكمة الحكيم فالافعال الفاضلة والغايات التي ينتهي اليها بالفضائل لذيذة محبوبة
فالسعادة الذ من كل شيء وارسطوطاليس يقول ان السعادة الالهية وان كانت كما ذكرناها من الشرف
وسيرتها الذ واشرف من كل سيرة فانها محتاجة الى السعادات الاخر الخارجة لان تظهر بها والا كانت كامنة
غير ظاهرة واذا كانت كذلك كان صاحبها كالفاضل النائم الذي لا يظهر فعله وح لا يكون بينه وبين غيره فرق
كما وصفناه فيما تقدم فالمطلع اذن على حقيقة هذه السعادة المتمكن من اظهار فعله بها هو الذي يلتذ بها وهو
الذي يسر سرورا حقيقيا غير مموه والمزخرف بالباطل وهو الذي يخرج من حد المحبة الى العشق والهيمان وح يأنف
ان يصير سلطانه العالي بحسب سلطان بطنه وفرجه فلا يخدم باشرف جزء فيه لاخس جزء فيه واعني بالسرور
المزخرف بالاباطيل اللذات التي تشركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة فان تلك اللذات حسية تنصرم وشيكا
ومنها الحواس سريعا فاذا دامت عليها صارت كريهة ومستعادت مؤلمة وكان ان الحس لذة عرضية على حدة وكذا

للعقل لذة ذاتية على حدة لان لذة العقل لذة ذاتية ولذة الحس عرضية فمن لا يعرف اللذة بالحقيقة كيف يلتذ
بها ومن لا يعرف الرياسة الذاتية كيف يصير اليها فلذلك قدمنا وصفها وشوقنا اليها باعادة الكلام فيها مرارا
وقلنا من لا يعرف الخير المطلق والفضيلة التامة ولا يعرف الحكمة العملية يعني ايثار الافضل والعمل به والثبات
عليه الى ان ينشط له ولا يرتاح اليه ومن كان كذلك فكيف يلتذ ويتنعم بما شرحناه ودللنا عليه وقد كان للحكماء
المتقدمين مثل يضربونه ويكتبونه في هياكلهم ومساجدهم ومصلاهم وهو هذا الملك الموكل بالدنيا
يقول ان هيهنا خيرا وهيهنا شرا وهيهنا ما ليس بخير ولا شر فمن عرف هذه الثلاثة حق معرفتها تخلص مني ونجا
سالما ومن لم يعرفها قتلته شر قتلة وذلك اني لا اقتله اولا ولا في زمان طويل فهذا المثل من نظر فيه وتأمله
عرف منه جميع ما قدمنا ذكره وينبغي ان يعلم ان السعيد الذي ذكرنا حاله ما دام حيا تحت هذا الفلك الدائر بكواكبه
ودرجاته ومطالع سعوده ونحوسه يرد عليه من النكبات والنوائب وانواع المحن مثل ما يرد على غيره الا انه
لا يدعو منها ولا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة في احتمالها لانه غير مستعد لسرعة الانفعال منها بعادة الهلع والجزع
والاحزان ولا قابل اثر الهموم والاحزان بالاحوال العارضة وان اصابه من هذه الآلام شيء فهو يقتدر على ضبط نفسه
كيلا تنقله من السعادة الى ضدها بل لا يخرجه عن حد السعادة البتة ولو ابتلي ببلايا ايوب على نبينا وآله وعليه السلام
او اضعافها اما انه يخرجه عن حد السعادة وذلك لما يجد في نفسه من المحافظة على شروط الشجاعة والصبر على ما يجزع
منه اصحاب خور الطباع فيكون سروره اولا بذاته وبالاحاديث الجميلة التي تنشر عنه ويرى ان القائل الذي
يدعى الشطارة والمصارع الذي يهوى الغلبة كل واحد منهما يصبر على شدائد عظيمة من تقطيع اعضائه وترك
الشهوات التي تمكن منها طلبا لما يحصل له من الغلبة وانتشار الصيت فهو يرى نفسه احرى واولى منهما بالصبر اذ كان
غرضه اشرف وصيته في الفضائل ابلغ واشهر واكرم ولانه يبقى في نفسه ثم يصير قدوة لغيره وارسطوطاليس
يقول ان بعض الاشياء تعرض من سوء البخت يكون يسيرا سهل المحتمل فاذا عرض للانسان واحتمله لم يكن فيه
دلالة على كبر نفسه وعظم همته ومن لم يكن سعيدا ولا سبقت له رياسة بهذه الصناعة الشريفة من تهذيب
الاخلاق فانه سينفعل انفعالا قويا فيعرض له عند حلول المصائب احدى الحالتين اما الاضطراب الفاحش والالم
الشديد بل الخروج بها الى الحد الذي يرثي له ويرحم واما ان يتشبه بالسعداء ويسمع مواعظهم فيظهر الصبر والسكون
الا انه جزع الباطن متألم الضمير وكما ان الاعضاء المفلوجة اذا حركت الى اليمين تحركت الى الشمال كذلك تكون حركات
نفوس الاشرار تتحرك الى خلاف ما يحملونها عليه من الجميل اعني اذا تشبهوا بالاجواد واهل العدالة كانت بعد

حالهم ومما يستدل به من كلام ارسطوطاليس على انه كان يقول ببقاء النفس وبالمعاد كلامه المتداول في كتاب الاخلاق وهو هذا قال قد حكمنا ان السعادة شيء ثابت غير متغير وقد علمنا ايضا ان الانسان قد يلحقه تغيرات كثيرة وانقلابات شتى فانه قد يمكن لمن هو ارغد الناس عيشا ان يصابه مصائب عظيمة كما عرض في برناس ومن يتفق له هذه المصائب ومات عليها فليس يسميه احد من الناس سعيدا وليس ينبغي على هذا القياس ان يسمى انسان من الناس سعيدا ما دام حيا بل ينظر به آخر عمره ثم يحكم عليه فالانسان اذن انما يصير سعيدا اذا مات الآن هذا قول في غاية الشناعة اذ كنا نقول ان السعادة هي خير ما ثم قال في هذا الموضع ايضا موضع شك فانه قد يظن بالميت ان يلحقه خير وشر وهو لا يحس به مثل الكرامة والهوان واستقامة امر الاولاد واولاد الاولاد وفي هذه الاشياء خير انه قد يمكن فيمن عاش عمره كله الى ان يبلغ الشيخوخة سعيدا وتوفي على هذا السبيل ان يلحقه مثل هذه التغيرات في اولاده حتى يكون بعضهم خيارا حسن السيرة وبعضهم بضد ذلك ومن البين انه قد يمكن ان يوجد بين الآباء والاولاد تباين واختلاف بكل جهة ولكن من المنكر ان يكون الميت يتغير بتغيره فيصير مرة سعيدا ومرة اخرى شقيا ومن المنكر ان لا يكون امور الاولاد متصلة بالوالدين في وقت من الاوقات ولكن ينبغي ان نعود الى ما كان الشك واقعا فيه فهذا الشك الذي اورده ارسطوطاليس على نفسه في هذا الموضع هو شك لمن يعتقد ان للانسان بعد موته احوالا انه يتصل به لا محالة من امور اولاده واولاد اولاده احوال مختلفة بحسب اخلاق سير الاولاد فكيف ما نقول ليت شعري في الانسان اذا مات سعيدا ثم لحقه من شقاء بعض اولاده او سوء سيرة من يجيا من نسله ما يكون ضد سيرته وهو حي فان ان تغير سعادته كان هذا شنيعا وان لم يلحقه ايضا شيء من ذلك كان ايضا شنيعا ثم ان ارسطوطاليس يحل هذا الشك بان يقول ما هذا معناه ان سيرة الانسان ينبغي ان تكون سيرة محمودة لانه يختار في كل ما يعرض له افضل الاعمال من الصبر مرة ومن اختيار الافضل فالافضل مرة ومن التصرف في الاموال اذا اتسع فيها وحسن التجمل اذا عدمها ليكون سعيدا في جميع احواله غير منتقل عن السعادة بوجه من الوجوه فالسعيد اذا ورد عليه محن عظيم حمل سيرته اكثر سعادة لانه يريد به مداراة جميلة ويصبر على الشدائد صبرا حسنا متى لم يفعل ذلك كدر سعادته ونغصها وجلب له احزانا وعوقا عن افعال كثيرة والجميل اذا ظهر من السعداء في هذه الاحوال والافعال كان اشد اشراقا وحسنا وذلك اذا احتمل ما كبر وعظم من المصائب احتمالا سهلا بعد ان لا يكون ذلك لعدم حس ولا النقصان فهم بالامور بل لشهامة وكبر نفس فاذا كانت الافعال هي ملاك السيرة كما قلنا فليس يكون احد من السعداء شقيا لانه ليس يفعل في وقت

من الاوقات افعالا مرذولة فاذا كان هكذا فالسعيد ابدا يكون مغبوطا وان حلت به المصائب التي حلت ببرياموس ولا يكون ايضا شقيا ولا سريع التنقل من ذلك لانه ليس ينتقل عن السعادة بسهولة ولا تنقله عنها الآفات اليسيرة بل لا تنقله عنها الآفات العظيمة الكثيرة وليس انما يكون سعيدا اذا نالته هذه الامور مرارا يسيرا بل اذا ظفر بامور جميلة في زمان طويل ثم قال بعد قليل واما حال الانسان بعد موته فالقول بان الآفات التي تعرض لاولاد الميت واصدقائه باجمعهم ليست تتعلق به اصلا مضاد لما يعتقده جميع الناس واذ كانت الامور العارضة لهؤلاء كثيرة متفننة وكان بعضها يتقدم الى الميت اكثر وبعضها اقل صارت قسمتنا اياها الى الاشياء الجزئية بلا نهاية ولما اذا قيل قولا كليا او على طريق الرسم فخليق ان نكتفي بما نقول فيها وهو انه كما ان الآفات التي تعرض للميت في حياته بعضها يثقل عليه احتماله ويسلم في سيرته وبعضها يخف عليه احتماله كذلك يكون حاله فيما يعرض لاولاده واصدقائه وكل واحد من العوارض التي تعرض للاحياء مخالف لما يعرض لهم اذا ماتوا اكثر من مخالفة كل ما يضرب به المثل ويشبه ان كان يصل اليهم من هذه الاشياء شيء خيرا كان او شرا ان يكون يسيرا نزرا بمقدار ما لا يجعل غير السعيد سعيدا ولا ينتزع السعادة من السعداء هذا حل ارسطوطاليس الشك الذي اورده ولما قلنا ان السعادة الذ الاشياء وافضلها واجودها واوضحها وجب ان نبين وجه اللذة فيها بانه كما قلناه فيما مضى ان اللذة تنقسم قسمين احدهما لذة انفعالية والاخرى لذة فعلية اي فاعلة فاما اللذة الانفعالية فهي شبيهة بلذة الاناث واللذة الفاعلة تشبه لذة الذكور ولذلك صارت اللذة الانفعالية هي التي تشركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة وذلك انها مقترنة بالشهوات ومحبة الانتقام وهي انفعالات النفسين البهيميتين واما اللذة الاخرى فهي الفاعلة وهي التي تختص بها الحيوان الناطق ولانها غير هيولانية ولا منفعلة انفعالا الا انها صارت لذة تامة وتلك ناقصة وهذه ذاتية وتلك عرضية واعني بالذاتية والعرضية ان اللذات الحسية المقترنة بالشهوات تزول سريعا وتنقضي وشيكا بل تنقلب لذتها فتصير غير لذات بل تصير آلاما كثيرة او مكروهة بشعة مستقبحة وهذه اضداد اللذة ومقابلاتها واما اللذة الذاتية فانها لا تصير في وقت آخر غير لذة ولا تنتقل عن حالها بل هي ثابتة ابدا واذا كانت كذلك فقد صح حكما ووضح ان السعيد تكون لذته ذاتية لا عرضية وعقلية لا حسية وفعلية لا انفعالية والهية لا بهيمية ولذلك قالت الحكماء ان اللذة اذا كانت صحيحة ساقت البدن من النقص الى التمام ومن السقم الى الصحة وكذلك تشوق النفس من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة الا انه ههنا سر ينبغي ان يقف عليه المتعلم وهو ان ميلنا الى اللذة الحسية ميل قوي جدا وشوقه اليها شوق مزعج وليس يزيد العادة له في قوة الطبع الذي لنا كثير

زيادة لفرط ما يبلغ اليه في البدن من القوة والشوق ولذلك متى كانت هذه اللذة حسية قبيحة جدا ثم مال الطبع
اليها بافراط وانفعل عنها بقوة استحسن الانسان فيها كل قبيح وهون على نفسه منها كل صعب ولم ير موضع الغلط ولا مكان
القبيح حتى يبصر الحكمة واما اللذة العقلية الجميلة فامرها بالضد وذلك ان الطبع يكرهها فان انصرف الانسان
اليها بمرتبة ويميز ولم يحتج فيها الى الصبر ورياضة حتى اذا استبصر فيها وتدرب لها انكشف له حسنها وبهاؤها وصار
بالضد مما كان في الحس ومن هنا تبين ان الانسان في ابتداء كونه محتاج الى سياسة الوالدين ثم الى الشريعة
الالهية والدين القيم حتى تهذيبه وتفويضه الى الحكم البالغة ليتولى تدبيره الى آخر عمره وقد تبين مع ذلك تعلق
السعادة بالجود وذلك لانا قد بينا انها لذة فاعلة ولذة الفاعل ابدا تكون في الاعطاء ولذة المنفعل ابدا تكون في
الاخذ ولهذا تظهر لذة السعيد الابرار فضائله واظهار حكمته ووضعها كما ينبغي في مواضعها وكذلك البناء
الحاذق والصائغ اللطيف والمهندس المحسن وبالجملة كل صانع حاذق فاضل في صناعته يسر باظهار فضائله عنها واذا
بين اهلها ومستحقيها وهذا هو معنى الجود الا ان الجود باعلى الاشياء واكرمها افضل واشرف من الجود بادونها
واخسها وقد يعرض لهذا الجود مع شرفه وعلو مرتبته ضد ما عرض لذلك الجود الاخر مع نزارته وقلته وذلك
ان صاحب الاموال والمقتنيات الخارجة كلها ينتقص ماله بالانفاق وينثلم بالبذل وتفنى ذخائره واما صاحب
السعادة التامة فان امواله لا تنقص بالانفاق بل تزيد وذخائره لا تفنى بالتبذير بل تنمو وتلك معرضة للآفات الكثيرة
من الاعداء واللصوص وسائر المتسلطين وهذه محروسة من كل آفة لا سبيل للاشرار والاعداء اليها بوجه لا سبب
فقد ظهرت لذة السعيد كيف تكون ومن اين تبتدئ والى اين تنتهي وكيف يكون السرور الحقيقي واللذة الذاتية
وتبين ايضا انها ابدية ثابتة الهية وان ضدها هو الشقاء واللذات بالضد وعلى العكس لان تغيرات اللذات كلها عرضية
ومستحيلة عن طباعها الى اضدادها حتى تصير مؤلمة او مكروهة وانها غير الهية بل شيطانية وغير ممدوحة
بل هي مذمومة وذلك بان ينظر في السعادة هل هي ممدوحة فان ارسطوطاليس يقول ان الاشياء التي هي في
غاية الفضل لا يوجد لها مدح لانها افضل وامدح واجل من ان تمدح قال وذلك انا قد ننسب المتألهين
من الناس الى السعادة وليس يوجد احد من الناس يمدح السعادة نفسها كما يمدح العدل لكنها يجلها ويكرمها
لانها امر الهي بالاشياء التي هي افضل من المدح وهو الله تعالى والخير فان المدح هو الفضيلة والعمل بها ثم انتهى
كلامه هذا الى ان قال فان الله تعالى اكرم واشرف من ان يمدح بل انما يمجد ونحن نمجد الله تعالى ونقدسه تمجيدا كثيرا
واما السعادة فلانها امر الهي وفيها افضل الاشياء كلها لاجلها فهي كذلك ايضا ممجدة على هذا الامر ينبغي ان تمجد

السعادة لانها اجل من كل مدح بل نمجدها في نفسها ونمدح الامور بها ونغبط من يظفر بها تمت المقالة الثالثة
من كتاب تهذيب الاخلاق

المقالة الرابعة

قد قلنا فيما سلف ان السعادة تظهر في الافعال من
من العدالة والشجاعة والعفة وسائر ما تحت هذه الانواع التي احصيناها وحددناها وهذه الافعال قد تظهر
ممن ليس بسعيد ولا فاضل وذلك انه قد يعمل بعض الناس عمل العدول وليس بعادل ويعمل عمل الشجعان وليس
بشجاع ويعمل عمل الاعفاء وليس بعفيف مثال ذلك ان من ترك الشهوات من المآكل والمشارب وسائر اللذات التي
ينهمك فيها غيره اما لانه ينتظر منها اكثر مما يحضره واما لانه لا يعرفها ولم يباشرها كالاعراب الذين يبعدون
عن البلاد وكالرعاة في البوادي وفي قلل الجبال واما لانه ممتلئ مما يجده ويحضره وان الجود شهوته ونقصان تركيبه
واما لانه استشعر خوفا من تناولها وعكروها الجهة بسببها واما لانه ممنوع منها فان هؤلاء كلهم يعملون عمل
الاعفاء وليسوا باعفاء على الحقيقة وانما يسمى عفيفا على الحقيقة من وفى العفة حدها المذكور فيما تقدم واختارها
لنفسها لا لغرض آخر غيرها وآثرها لانها فضيلة ثم تناول كل واحدة من شهواته بمقدار الحاجة وعلى الوجه الذي
ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي وعلى الحال التي ينبغي وكذلك حال الذي يعمل اعمال الشجعان وليس بشجاع وذلك ان من
باشر الحروب واقدم على ركوب الاهوال لبعض ما يوصل اليه المال ولبعض الرغبات التي لا تحد كثرة فان مثل هذا
يعمل عمل الشجعان ولكن يعمله بطبيعة الشره لا بطبيعة الفضيلة التي تدعى شجاعة وكل من كان اكثر اقداما واصبر
على الاهوال لهذه الاحوال يجب ان يكون اكثر شرها ونهما لا اكثر شجاعة وذلك انه يخاطر بنفسه الشريفة ويصبر على
المكاره العظيمة طمعا في المال ومما يوصل اليه بالمال وقد رأينا اهل الشقاوة يعملون عمل الاعفاء وعمل الشجعان ثم ابعد
الناس عن كل فضيلة وذلك انهم يصبرون عن الشهوات كلها ويصبرون على عقوبات السلطان وضرب السياط
وتقطيع الاعضاء والجراحات التي لا يؤمن منها ويتهمون فيه الى اقصى الصبر حتى الصلب وسمل العيون وقطع الايدي والارجل
وضروب التمثيل طلبا لاسم وذكر بين قوم في مثل حالهم من سوء الاختيار ونقصان الفضائل وقد يعمل ايضا عمل
الشجعان من يخاف لائمة عشيرته او عقوبة سلطان او خوف سقوط جاهه او ما اشبه ذلك وقد يعمل عمل الشجعان
من اتفق له مرارا كثيرة ان يغلب اقرانه فهو يقدم ثقة منه بالعادة الجارية وجهلا بمواقع الاتفاقات وقد يعمل عمل
الشجعان العشاق وذلك انهم يركبون الاهوال في طلب المعشوق لرغبتهم في الفجور او لحرصهم على متعة العين منه
لا لطلب الفضيلة ولا لاختيار الموت الجميل على الحياة الرذيلة كما يفعل الشجاع بالحقيقة واما شجاعة الاسد
والفيل واشباههما من الحيوان فانها تشبه الشجاعة وليست بشجاعة حقيقة وذلك انها قد وثقت بقوتها

وانه يقوى قصرها فهو يقدم لا بطبيعة الشجاعة بل لتمام القدرة وثقة النفس لغلبة وما كان منها سببا فهو
مع هذه الحال نزيح العلة في السلاح الذي عدمه وهو كصاحب السلاح مثلا اذا قدم على الاعزل وليست هذه
شجاعة مع عدم الاختيار الذي يستعمله الشجاع وذلك ان الشجاع خوفه من الامر الشنيع من خوفه من الموت ولكن
يختار الموت الجميل على الحياة القبيحة على ان لذة الشجاع ليست تكون في مبادي اموره فان مبادي الامور تكون مؤذية
لكنها تكون في عواقب الامور وتكون ايضا باقية مدة عمره وبعد عمره لا سيما اذا حامى عن دينه وعن اعتقاده
الصحيح في وحدانية الله عز وجل والشريعة التي هي سياسة الله وسنته العادلة التي بها مصالح العباد في الدنيا
والآخرة فان مثل هذا اذا فكر في قصر مدة عمره وعلم انه لا محالة سيموت بعد ايام ثم كان محبا للجميل ثابتا على الرأي
الصحيح فهو لا محالة يحامي عن دينه ويمنع العدو من استباحة حريمه والتغلب على مدينته ويانف من الفرار قطعا
اذ الجبان اذا اختار الفرار فانما يستبقي شيئا هو لا محالة فان زائل وان تأخر اياما معدودة ثم هو في هذه الحياة
اليسيرة ممقوت مكدر الحياة بالذل وضروب الصغار وهذه حال الشجاع مع قوى نفسه اعني مقاومة شهواته
واستسلامه فان حالة تلك الحالة الاولى بعينها ومن سمع كلام الامام صلوات الله عليه الذي صدر عنه عن
حقيقة الشجاعة اذ قال لاصحابه ايها الناس ان لم تقتلوا تموتوا والذي نفس ابن ابي طالب بيده لالف ضربة
بالسيف على الراس اهون من ميتة على الفراش تبين له ان جميع ما احصيناه للانسان ليس بعيد ودونها وان كان
يشبهها بالصورة وذلك انه ليس كل من يقدم على الاهوال فهو شجاع ولا كل من يخاف من الفضائح فهو شجاع
وذلك ان من لا يفزع من ذهاب شرفه او فضيحة حرمه او عند حدوث الرجفات والزلازل والصواعق والزمانة
في الامراض او عدم الاصدقاء او عند اضطراب البحر وهول الامواج وهواء هائج فهو بان يوصف بالجنون
مرة وبالقحة مرة اولى بان يوصف بالشجاعة وكذلك من خاطر بنفسه في وقت الامن والطمأنينة بان يثب من سطح
عال او يجسر على حمل صعب او يحمل نفسه على خوض ما غمر وهو لا يحسن السباحة او يبارز رجلا او ثورا صعبا
او فرسا الدبر من غير ضرورة تدعوه الى ذلك بل مراءاة بالشجاعة واظهار مرتبة الشجعان فهو بان يسمى
مثلما اولى منه بان يسمى شجاعا واما من خنق نفسه خوفا من الفقر او الذل او اهلكها بالسم وما اشبهه من باب
الضيم فهو بان يوصف بالجبن اولى منه بان يوصف بالشجاعة وذلك ان الاقدام وقع منه بطبيعة الجبن لا بطبيعة
الشجاعة فان الشجاع يصبر على ما يرد عليه من الشدائد صبرا جميلا او يحمل على ما لا يليق بتلك الحال كما شرحناه فيما
تقدم ولذلك يجب ان يعظم الشجاع ويشح بنفسه ويحفظ على السلطان خاصة والقيم بامر الدين والملك ان ينافس

فيه

فيه ويجل قدره ويعلي خطره ويبين من سائر من يتشبه به ممن ذكرناه فقد تبين من جميع ما قلناه ان الشجاع هو
الذي يستهين بالشدائد في الامور الجميلة ويصبر على الامور الهائلة ويستخف بما يستعظمه عوام الناس حتى
بالموت لاختيار الامر الافضل ولا يحزن على ما لا يدرك فيه ولا يضطرب عندما يفاجئه من المصائب ويكون
غضبه ذا غضب بمقدار ما يجب وعلى من يجب وفي الوقت الذي يجب وكذلك يكون انتقامه على هذه الشرائط فان الحكماء
قالوا ان من لا ينتقم يلحق قلبه ذبول فاذا انتقم عاد الى حالته من النشاط وهذا الانتقام اذا كان بحسب الشجاعة كان محمودا
واذا لم يكن كذلك كان مذموما فقد نقل الينا في الاخبار المأثورة عمن اقدم على سلطان قوي ورام ان ينتقم منه فهلك
نفسه من غير ان يضر سلطانه روايات كثيرة وكذلك حال من اقدم على قرن قوي او خصم الد لا يستطيع مقاومته
فان الانتقام منه يعود وبالا عليه وزيادة في الذل والعجز فاذن ليست تتم شرائط الشجاعة والعفة الا للحكيم
الذي يستعمل كل شيء في موضعه الخاص به وبمقدار ما قسطه العقل له فكل شجاع عفيف حكيم وكل حكيم شجاع عفيف
وهذه الحال بعينها تظهر فيمن عمل عمل الاسخياء وليس بسخي وذلك ان من بذل امواله في شهوات طلبا للسمعة
والرياء او تقربا الى السلطان او لدفع مضرة عن نفسه وحرمه واولاده او بذلها لمن لا يستحق من اهل الشره والمهين
او المساخر او بذلها لطمع في اكثر منها على سبيل التجارة والمرابحة فكل هؤلاء يعمل عمل الاسخياء وليس بسخي اما بعضهم
فيبذل ماله بطبيعة الشره واما بعضهم فطبيعة الطرمذة والرياء وبعضهم على طريق الازدياد من المال والربح فيه
واما بعضهم فعلى سبيل التبذير وقلة المعرفة بقدر المال وهذا اكثر ما يعرض للوارث ولمن لا يتعب في اكتساب المال
فلا يعرف صعوبة الامر فيه وذلك ان المال صعب الاكتساب سهل الانفاق والتفرقة وقد شبهه الحكماء بمن يرفع حجرا
ثقيلا الى قلة جبل ثم يرسله فان الامر في ترقيته واصعاده صعب لكن ارساله من هناك امر سهل والحاجة الى المال ضرورية
في العيش وهو نافع في اظهار الحكمة والفضيلة ومن اكتسبه من وجهه صعب عليه وذلك ان المكاسب الجميلة قليلة و
وجوهها يسيرة عند الرجل العادل الحر واما غير العادل الحر فليس يبالي كيف اكتسبه ومن اين وصل اليه ولاجل ذلك يوجد كثير من
الاحرار والفضلاء ناقص الحظ منه ويوجدون ايضا ذامين للبخت شاكين منه واما اضدادهم فلاجل انهم
يكتسبون المال من وجوه الخيانات ولا يبالون كيف وصل اليهم فانهم يوجدون ابدا اوفر الحظ منه واسعى
النفقات شاكرين لبختهم والعامة يغبطونهم ويحسدونهم لان العاقل اذا رأى نفسه وهو بريء من المذمات
نقي العرض من الشهوات لم يدنس بالقبيح من المكاسب لم يتطرق اليه بخيانة ولا سرقة ولا ظلم لمن هو دونه او مثله
وتجنب فيه وجوه العار والفضائح كالقيادة والخداع وترويج السلع القبيحة على الملوك واستنزالهم عن اموالهم

عن

المقالة الرابعة

عن اموالهم بالخدع والمكر ومساعدتهم على الفواحش وتحسين القبائح فيما يوافق هواهم وما يجري مجرى ذلك من التشنيع
والنميمة والغيبة وضروب الفساد التي يرتكبها طلاب المال من غير وجهه بضروب المغابنات ووجوه الظلم فمن يغضب
ويغتاظ من المال الراحة والمحمدة فلا يلوم البخت ولا يبغض الدول ولا يحسد اصحاب الاموال المكتسبة من غير وجوهها
الجميلة فهذه احوال المكتسبين للاموال ومنفقيها وكذلك من عمل عمل العدول وليس بعدل وذلك انه اذا عدل
في بعض الامور مراءاة ليصل به الى كرامة او مال او غير ذلك من الشهوات ولغرض آخر مما عددناه فيما تقدم فليس هو عادلا
وانما يعمل عمل العدل للغرض الذي يقصده وينبغي ان ينسب فعله الى غرضه فانه يحب هذا ويفعل ذلك كما قلنا او شرحنا
فاما العادل بالحقيقة فهو الذي يعدل قواه وافعاله واحواله كلها حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك
فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضا آخر سواها
وانما يتم له ذلك اذا كانت له هيئة نفسانية ادبية تصدر عنها افعاله كلها بحسبها ولما كانت العدالة وسطا
بين اطراف وهيئة يقتدر بها على رد الزائد والناقص اليه صارت اتم الفضائل واشبهها بالوحدة ما أعني
بذلك ان الوحدة هي التي لها الشرف الاعلى والرتبة القصوى وكل كثرة لا يضبطها معنى يوحدها فلا قوام لها
ولا ثبات والزيادة والنقصان والكثرة والقلة هي التي تفسد الاشياء اذا لم يكن بينها مناسبة تحفظ عليها الاعتدال
بوجه ما فالاعتدال هو الذي يرد اليها ظل الوحدة ومعناها وهو الذي يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة
الكثرة والتفاوت والاضطراب الذي لا يتحد ولا ينضبط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات واشتقاق
هذا الاسم يدلك على معناه وذلك ان العدل في الاحمال والاعتدال في الاثقال والعدالة في الافعال مشتقة
من معنى المساواة والمساواة هي اشرف النسب المذكورة في صناعة الارثماطيقي ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها انواع
وانما هي وحدة في معناها او ظل الوحدة فاذا لم نجد المساواة التي هي المثل بالحقيقة في الكثرة عدلنا الى النسب المذكورة
التي تحمل اليها وتعود الى حقيقتها وذلك انا نحتاج الى ان نقول نسبة هذا الى هذا كنسبة هذا الى هذا ولذلك لا توجد النسبة الا بين اربعة
او ثلاثة يتكرر فيها الوسط فتصير ايضا اربعة والنسبة الاولى تسمى منفصلة والثانية تسمى متصلة ومثال الاولى
ا ب ج د فنقول نسبة ا الى ب كنسبة ج الى د ومثال الثانية ان ناخذ الباء مشتركا فنقول نسبة ا الى ب كنسبة
ب الى ج وهذه النسبة توجد في ثلاثة اشياء وهي النسبة العددية والنسبة المساحية والنسبة التأليفية
وجميع ذلك مبين مشروح في المختصر الذي عملناه في صناعة العدد واما سائر النسب فراجعة اليها ولذلك عظمها
الاوائل واستخرجوا بها العلوم الجمة الشريفة ولما كانت نسبة المساواة عزيزة لانها نظيرة الوحدة عدلنا الى حفظ

في ان افعال السعداء قد يصدر عن غيرهم

هذه النسب الاخر في الامور الكثيرة التي لا تناسبها الا انها عائدة اليها وغير خارجة عنها فنقول ان العدالة موجودة
في ثلاثة مواضع احدها قسمة الاموال والكرامات والثاني قسمة المعاملات الارادية كالبيع والشراء والمعاوضات
والثالث قسمة الاشياء التي وقع فيها ظلم وتعد فاما العدالة في الامور التي تكون في القسم الاول فتكون بالنسبة
المنفصلة التي بين الاربعة اعني ان تكون نسبة الاول الى الثاني كنسبة الثالث الى الرابع مثال ذلك ان يقال
نسبة هذا الانسان الى هذه الكرامة او الى هذا المال كنسبة كل من كان في مثل مرتبته الى مثل قسطه فاذا يجب
ان يوفر عليه ويسلم اليه واما في الامور التي تكون في القسم الثاني اعني المعاملات والمعاوضات فيكون بالنسبة
المنفصلة مرة وبالنسبة المتصلة اخرى مثال ذلك ان نقول نسبة هذا البزاز الى هذا الاسكاف كنسبة هذا
الثوب الى هذا الخف ثم ليس يمنع مانع ان نقول نسبة البزاز الى الاسكاف كنسبة الاسكاف الى النجار او نقول نسبة
الثوب الى الخف كنسبة الخف الى الكرسي ويتبين لك من هذين المثالين ان النسبة الاولى تكون بالعرض فقط
والنسبة الثانية تكون بالعرض والعمق جميعا اعني ان الاولى تقع بين الكليين والجزئيين وهو بالعمق اشبه والثانية
تقع بالعرض في الجزئيين وقد يقع بين الكليين والجزئيين واما العدالة التي تقع في المظالم والامور القسرية
فهي بالنسبة المساحية اشبه وذلك ان الانسان متى كان على نسبة من انسان آخر فابطل هذه النسبة بحيف
او ضرر يلحقه به فان العدالة توجب ان يلحق به ضرر مثله ليعود التناسب الى ما كان عليه فالعادل من شأنه
ان يساوي بين الاشياء الغير المتساوية مثال ذلك ان الخط اذا قسم بقسمين غير متساويين نقص من الزائد وزاد
على الناقص حتى يحصل له التساوي ويذهب عنه معنى القلة والكثرة ومعنى الزيادة والنقصان وكذلك الخفة والثقل
وجميع ما اشبه ذلك ولكن ينبغي ان يكون عالما بطبيعة الوسط حتى يمكنه ان يرد الطرفين اليه مثال ذلك الربح
والخسران فانهما في باب المعاملات طرفان احدهما زيادة والآخر نقصان فاذا اخذ اقل مما يجب صار الى جانب النقصان
وان اخذ اكثر مما يجب كان خارجا الى جانب الزيادة والشريعة هي التي ترسم في كل واحد من هذه الاشياء التوسط
والاعتدال لان الناس هم مدنيون بالطبع ولا يتم لهم عيش الا بالتعاون فبعضهم يجب ان يخدم بعضا وياخذ بعضهم
من بعض ويعطي بعضهم بعضا فهم يطلبون المكافأة المناسبة فاذا اخذ الاسكاف من النجار عمله واعطاه عمله فهي
المعاوضة اذا كان العملان متساويين ولكن ليس يمنع مانع ان يكون عمل الواحد خيرا من عمل الآخر فيكون الدينار هو
المقوم والمسوي بينهما فالدينار هو عدل ومتوسط الا انه ساكت والانسان الناطق هو الذي يستعمله ويقوم به جميع
الامور التي تكون بالمعاملات حتى تجري على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة عادلة ولذلك يستعان بالحاكم

المقالة الرابعة

الذي هو عدل ناطق اذا لم يستقم الامر بين الخصمين بالدينار الذي هو عدل ساكت وارسطوطاليس يقول ان الدينار ناموس عادل ومعنى الناموس في لغته السياسة والتدبير وما اشبه ذلك فهو يقول في كتابه المعروف بنيقوماخيا ان الناموس الاكبر هو من عند الله تبارك وتعالى والحاكم ناموس ثان من قبله والدينار ناموس ثالث فناموس الله قدوة النواميس كلها يعني الشريعة والحاكم الثاني مقتدى به والدينار مقتدى ثالث وانما قومت الاشياء المختلفة بالاثمان المختلفة لتصح المشاركات والمعاملات ويتبين وجه الاخذ والاعطاء فالدينار هو الذي يسوي بين المختلفات ويزيد في شيء وينقص في آخر حتى يحصل بينهما الاعتدال فتستوي المعاملة بين الفلاح والنجار مثلا وهذا هو العدل الذي بالعدل المدني عمرت المدن وبالجور المدني خربت المدن وليس يمنع مانع من ان يكون عمل يسير يساوي عملا كثيرا مثال ذلك ان المهندس ينظر نظرا قليلا ويعمل عملا يسيرا ويساوي نظره هذا عملا كثيرا من اقوام يكدون بين يديه ويعملون بامره وكذلك صاحب الجيش يكون تدبيره ونظره يسيرا ولكنه يساوي اعمالا كثيرة ممن يحارب بين يديه ويعمل الاعمال الثقيلة العظيمة فالجائر يبطل التساوي وهو عند ارسطوطاليس على ثلاث منازل فالجائر الاعظم هو الذي لا يقبل الشريعة ولا يدخل تحتها والجائر الثاني هو الذي لا يقبل قول الحاكم العادل في معاملاته وامور كلها والجائر الثالث هو الذي لا يكتسب ويغتصب الاموال فيعطي نفسه اكثر مما يجب لها ويعطي غيره اقل مما يجب له فاما المستمسك بالشريعة فيعمل بطبيعة المساواة فيكتسب الخير والسعادة من وجوه العدالة لان الشريعة تامر بالاشياء المحمودة لانها من عند الله عز وجل فلا تامر الا بالخير والا بالاشياء التي تفعل السعادة وهي ايضا تنهى عن الرذائل البدنية وتامر بالشجاعة وحفظ الترتيب والثبات في مصاف الجهاد وتامر بالعفة وتنهى عن الفسوق وعن الافتراء والشتم والهجو وبالجملة تامر بجميع الفضائل وتنهى عن جميع الرذائل فالعادل يستعمل العدالة في ذاته وفي شركائه المدنيين والجائر يستعمل الجور في ذاته وفي اصدقائه ثم في جميع شركائه المدنيين قال وليست العدالة جزءا من الفضيلة بل هي الفضيلة كلها ولا الجور الذي هو ضدها جزء من الرذيلة لكنه الرذيلة كلها ولا الجور الذي هو ضدها جزء من الرذيلة لكنه الرذيلة كلها فبعض انواع الجور ظاهر يفعل بالارادة مثل ما يكون في البيع والشراء والكفالات والقروض والعواري وبعضها خفي يفعل ايضا بالارادة مثل السرقة والفجور والقيادة وخداع المماليك وشهادة الزور وبعضها عنيف على سبيل التغلب مثل التعذيب بالدهق والقيود والاغلال فالامام الحاكم العادل بالتسوية يبطل هذه الانواع ويخلف صاحب الشريعة في حفظ المساواة فهو لا يعطي ذاته من الخيرات اكثر مما يعطي غيره فلذلك قيل في الخبر ان الخلافة تظهر الانسان قال فاما العامة فانها توصل الى مرتبة الامامة التي هي الخلافة العاملة

في ان افعال السعداء قد يقصد عن غيرهم

بما ذكرناه من كان شريفا في حسبه ونسبه وبعضهم يؤهل لذلك من كان كثير المال واما العقلاء فانهم يؤهلون لذلك من كان حكيما فاضلا لان الحكمة والفضيلة هي التي تحظى بالرياسة والسيادات الحقيقية وهي التي يرتبت الثاني والاول في مرتبتهما وفضيلتهما على سائر الناس واسباب المضرات كلها تنقسم الى اربعة انواع احدها الشهوة والرذيلة التابعة لها والثاني الشرارة والجور التابع لها والثالث الخطاء ويتبعه الحزن والرابع الشقاء اما الشهوة فانها تحمل الانسان على الاضرار بغيره الا انه لا يكون مؤثرا له ولا ملتذا به ولكنه يفعله ليصل به الى شهوته ويعلم كان مثاله اكارها له الا ان قوة الشهوة تحمله على ارتكاب ما يرتكبه واما الشرير فانه يتعمد الاضرار بغيره على سبيل الايثار له والالتذاذ به كمن يسعى الى السلطان ويحمله على ازالة نعمة لا يصل اليه منها شيء ولكن يلتذ بالمكروه الذي يصل الى غيره واما الخطاء فان صاحبه لا يقصد الاضرار بغيره ولا يؤثره ولا يلتذ به بل يقصد فعلا ما فيعرض منه فعل آخر وصاحب هذا الفعل يحزن ويكتئب لما اتفق له من الخطاء واما الشقاء فصاحبه لا يكون مبدأ فعله ولا له فيه صنع بالقصد بل يوقعه فيه سبب آخر من خارج وذلك كمن يصدم بدابته صديقا فيقتله فهذا يسمى شقيا وهو مرحوم معذور لا يجب عليه عتب ولا عقوبة واما السكران والغضبان والغيران اذا فعلوا فعلا قبيحا فانهم يستحقون العتب والعقوبة لان مبتدأ افعالهم اليهم وذلك ان السكران باختياره ازال عقله والغضبان والغيران اختارا الانقياد لهاتين القوتين اذا هاجتا بهما ونعود الى ما كنا فيه من ذكر العدالة فنقول ان ارسطوطاليس قسم العدالة الى اقسام ثلثة احدها ما يقوم به الناس لرب العالمين وهو ان يجري الانسان فيما بينه وبين الخالق عز وجل على ما ينبغي وبحسب ما يجب عليه من حقه وبقدر طاقته وذلك ان العدل انما كان اعطاء ما يجب لمن يجب كما يجب فمن المحال ان لا يكون لله تعالى الذي وهب لنا هذه الخيرات العظيمة واجب ينبغي ان يقوم به الناس والثاني ما يقوم به بعض الناس لبعض من اداء الحقوق وتعظيم الرؤساء وتادية الامانات والنصفة في المعاملات والثالث ما يقومون به من حقوق اسلافهم مثل اداء الديون عنهم وانفاذ وصاياهم وما اشبه ذلك فهذا ما قاله ارسطوطاليس واما تحقيق ما قاله مما يجب لله عز وجل وان كان ظاهرا فانا نقول فيه ما يليق بهذا الموضع وهو ان العدالة لما كانت تظهر في الاخذ والاعطاء وفي الكرامة التي ذكرناها وجب ان يكون لما يصل الينا من عطيات الخالق عز وجل ونعمه التي لا تحصى حق يقابل عليه وذلك ان من اعطى خيرا ما وان كان قليلا ثم لم يران يقابله بضرب من المقابلة فهو جائر فكيف اذا اعطي خيرا كثيرا واخذ اخذا دائما ثم لم يعط في مقابلته شيئا البتة ثم على قدر النعمة التي تصل الى الانسان يجب ان يكون اجتهاده في المقابلة عليها ومثال ذلك ان الملك الفاضل اذا امن السرب وبسط

المقالة الرابعة

العادل ويجمع العامة ويحمي الحريم ويذب عن الحوزة ويمنع من التظالم ويدفع الناس على ما يختارونه من مصالحهم ومعايشهم
فقد احسن الى كل واحد من رعيته احسانا يخصه في نفسه وان كان قد عمهم بالخير واستحق من كل واحد
منهم ان يقابله ضربا من المقابلة متى قعد عنه كان جائرا اذ كان يأخذ نعمته ولا يعطيه شيئا لكن مقابلة الملك
الفاضل من رعيته انما تكون باخلاص الدعاء ونشر المحاسن وجميل الشكر وبذل الطاعة وترك المخالفة في السر
والعلانية والمحبة الصادقة والائتمام بسيرته بحسب استطاعته والاقتداء به في تدبير منزله واهله وولده
وعشيرته فان نسبة الملك الى مدينته ورعيته كنسبة صاحب المنزل الى منزله واهله فمن لم يقابل ذلك
الاحسان بهذه الطاعة والمحبة فقد جار وظلم وهذا الظلم والجور اذا كان في مقابلة النعم الكثيرة فهو افحش
واقبح وذلك ان الظلم وان كان في نفسه قبيحا فان مراتبه كثيرة لان مقابلة كل نعمة انما تكون بحسب منزلتها و
موقعها وبعد فوائدها وعائدتها وعلى مقدار عددها فان كانت النعم كثيرة العدد وعظيمة الموقع فكيف يكون
حال من لا يلتزم لها حقا ولا يرى عليها مقابلة بطاعة ولا شكر ولا محبة صادقة ولا مساعاة صالحة فاذا كان هذا
معروفا غير منكر وواجبا غير مجحود في ملوكنا وسواسنا فكم بالحري ان يكون لملك الملوك الذي يصل الينا
في كل طرفة عين ضروب احسانه الفائض على اجسامنا ونفوسنا التي لا يقع عليها احصاء ولا عد من الحقوق
الواجب علينا القيام بها والنهوض بتاديتها اذ كان انعم بالنعمة الاولى علينا بالوجود ثم تابعها متواترة بعد ذلك
بالخلق الحسن الذي افنى فيه صاحب كتاب التشريح ومنافع الاعضاء الف ورقة ثم لم يبلغ بعض ما عليه كنه
الامر اذ انعم بما وهب لنا من نفوسنا وما ركب فيها من القوى والملكات التي لا نهاية لها وما امدها به من فيض
العقل ونوره وبهائه وبركاته وما عرضنا به للملك الابدي والنعيم السرمدي لا لعوض يرجع اليه من هذه النعم الا النعم
فاما الانسان فيعرف من ذلك ما يضطره اليه مشاهدة احواله في جميع اوقاته واذا كان الخالق تعالى غنيا عن معونتنا
ومساعينا فمن المحال القبيح والجور الفاحش ان لا نلتزم نحن له حقا ولا نقابله على هذه الآلاء والنعم بما يزيل عنا سمة
الجور والخروج عن شريعة العدل الا ان ارسطوطاليس لم ينص في هذا الموضع على العبادة التي يجب ان نلتزمها لخالقنا
عز وجل فنذكره انما هذه حكايته وقد اختلف الناس فيما ينبغي ان يقوم به المخلوقون لخالقهم فبعضهم رأى انه صلوات
وصيام وخدمة هياكل ومصليات وقرابين وبعضهم رأى ان يقتصر على الاقرار بربوبيته والاعتراف باحسانه
وتمجيده بحسب استطاعته وبعضهم رأى ان يتقرب اليه بان يحسن الى نفسه بتزكيتها وحسن سياستها والاحسان
الى المستحقين من اهل نوعه بالمواساة ثم بالحكمة والموعظة وبعضهم رأى ان التلهج بالفكر في الالهيات والتصرف نحو

في ان افعال السعداء قد بعدت عن غيرهم

المحاولات التي تزداد بها الانسان من معرفة ربه عز وجل حتى تكامل معرفته به وبحقيقة وحدانيته وصرف الود
اليه هو ما يجب على الانسان لخالقه وبعضهم رأى ان الواجب جل ذكره على الناس ليس سبيله واحدا ولا هو
شيء بعينه يلزم الجميع التزاما واحدا وعلى مثال واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف طبقات الناس ومراتبهم من العلم
فهذا ما قاله ارسطوطاليس بالفاظه المنقولة الى العربية واما الحدث من الفلاسفة فانهم قالوا عبادة الله عز وجل
على ثلاثة انواع احدها فيما يجب له على الابدان كالصلوة والصيام والسعي الى المواقف الشريفة لمناجاة الله عز وجل
والثاني فيما يجب له على النفوس كالاعتقادات الصحيحة وكالعلم بتوحيد الله عز اسمه وما يستحقه من الثناء والتمجيد
وكالفكر فيما افاضه على العالم من جوده وحكمته ثم الاتساع في هذه المعارف والثالث فيما يجب له عند مشاركات
الناس في المدن وهي في المعاملات والمزارعات والمناكح وفي تأدية الامانات مع نصيحة البعض للبعض بضروب المعاونات
وعند جهاد الاعداء والذب عن الحريم وحماية الحوزة قالوا فهذه هي العبادات وهي الطرق المؤدية الى الله عز وجل
وهذه الانواع وان كانت معدودة ومحصورة فانها منقسمة الى انواع كثيرة واقسام غير محصاة وللانسان مقامات
ومنازل عند الله عز وجل فالمقام الاول للموقنين وهو رتبة الحكماء واجلة العلماء والمقام الثاني مقام المحسنين وهو
رتبة الذين يعملون بما يعلمون وهو ما ذكرناه في كتابنا هذا من الفضائل والعمل بها والمقام الثالث مقام الابرار وهو
رتبة المصلحين وهؤلاء هم خلفاء الله بالحقيقة في اصلاح العباد والبلاد والمقام الرابع مقام الفائزين وهو رتبة
المخلصين في المحبة واليها تنتهي رتبة الاتحاد وليس بعدها منزلة ولا مقام لمخلوق ويبعد الانسان بهذه المنازل اذا
حصلت له اربع خلال اولها الحرص والنشاط والثاني العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية والثالث الحياء من الجهل
ونقصان القريحة اللذين يحدثان بالاهمال والرابع لزوم هذه الفضائل والترقي فيها دائما بحسب الاستطاعة
فهذه اسباب الاتصال فاما الانقطاع عن الله عز وجل ومساقطه وهي التي تعرف باللعائن فاولها السقوط
الذي يستحق به الاعراض وتتبعه الاستهانة والثاني السقوط الذي يستحق به الحجاب وتتبعه الاستخفاف
والثالث السقوط الذي يستحق به الطرد وتتبعه المقت والرابع السقوط الذي يستحق به الخساءة وتتبعه البغض
وانما يشقى العبد اذا حصل على اربع خلال اولها الكسل والبطالة وتتبعها ضياع الزمان وفناء العمر بغير فائدة
انسانية والثاني الغباوة والجهل المتولد من ترك النظر ورياضة النفس بالتعاليم التي احصيناها في كتاب مراتب
السعادات والثالث الوقاحة التي يجلبها اهمال النفس واتباع الشهوات وترك زمامها عن ركوب الخطايا والسيئات
والرابع الانهماك الذي يحدث من الاستمرار في القبائح وترك الانابة وهذه الانواع الاربعة مسماة في الشريعة

المقالة الرابعة

بأربعة أسماء فالأول هو الرين والثاني هو الرين والثالث هو الغشاوة والرابع هو الختم ولكل واحدة من هذه
الشقاوات علاج خاص سنذكره عند مداواة أسقام النفس حتى يعود إلى الصحة بإذن الله عز وجل وهذه
الأشياء التي عددناها الآن لا اختلاف بين الحكماء فيها وبين أصحاب الشرائع وإنما تختلف بالعبارات والإشارات
إليها بحسب اللغات وأفلاطون يقول ان العدالة إذا حصلت للإنسان أشرق بها كل واحد من أجزاء النفس من كل
واحد منها وذلك لحصول فضائلها أجمع فيها فحينئذ تنهض النفس فتؤدي فعلها الخاص بها على أفضل ما يكون وهو
غاية قرب الإنسان السعيد من الله تقدس اسمه قال والعدالة توسط لكن ليس على جهة التوسط الذي في الفضائل
التي تقدم ذكرها لكن لأنها في الوسط والجور في الطرفين وإنما صار الجور في الطرفين لأنه زيادة ونقصان وذلك
أن من شأن الجور طلب الزيادة والنقصان أما الزيادة فمن النافع على الإطلاق وأما النقصان فمن الضار فلذلك
يكون الجائر مستعملا للزيادة والنقصان أما لنفسه فيستعمل الزيادة في النافع وأما لغيره فيستعمل النقصان
منه وأما في الضار فبالضد وعلى العكس من ذلك أما لنفسه فيستعمل النقصان وأما لغيره فيستعمل الزيادة
والفضائل قلنا إنها أوساط بين الرذائل وهي غايات ونهايات وذلك أن الوسط ههنا نهاية لها من كل جهة فهو
في غاية البعد منها ولذلك متى بعد عن الوسط زيادة بعد قرب من رذيلة كما قلنا فيما تقدم فقد تبين من
جميع ما قدمنا أن الفضائل كلها اعتدالات وأن العدالة اسم يشملها ويعمها كلها وأن الشريعة لما كانت تقدر
الأفعال الإرادية التي تقع بالروية بالوضع الإلهي صار المتمسك بها في معاملاته عدلا والمخالف لها جائرا فلهذا
قلنا إن العدالة تقتضي التمسك بالشريعة إلا أنا قد قلنا مع ذلك إنها هيئة نفسانية تصدر عنها هذه الفضيلة فقصور
هذه الهيئة النفسانية فإنك سترى من واضحه أن صاحبها ينقاد لا محالة للشريعة طوعا ولأضدادها بنوع
من أنواع التضاد وذلك أنه إذا حافظ على المناسبات التي ذكرناها لأنها مساوات وآثرها بعد إجالة الرأي فيها على سبيل
الاختيار لها والرغبة فيها وجب عليه موافقة الشريعة وترك مخالفتها وأقل ما تكون المساواة بين اثنين ولكنها
تكون في معاملة مشتركة بينهما وهو الشيء الثالث وربما كان شيئين كما قلنا فتصير المناسبات كما بينا بين أربعة
أشياء وينبغي أن نعلم أن هذه الهيئة النفسانية هي غير الفعل وغير المعرفة وغير القوة أما الفعل فلأنا
قد بينا أنه قد يقع على غير هيئة نفسانية كمن يعمل أعمال العدالة وليس بعادل وكمن يعمل أعمال الشجاعة وليس
بشجاع وأما القوة والمعرفة فلأن كل واحدة منهما هي بعينها للضدين معا فإن العلم بالضدين واحد وكذلك القوة
على الضدين قوة واحدة وأما الهيئة القابلة لأحد الضدين فهي غير الهيئة القابلة للضد الآخر ومثال ذلك

في أن أفعال السعداء قد يصدر عن غيرهم

هيئة الشجاعة فإنها غير هيئة الجبن وكذلك هيئة العفة غير هيئة الشره وهيئة العدالة غير هيئة الجور ثم
إن العدالة والحرية يشتركان في باب المعاملات والأخذ والإعطاء إلا أن العدالة تقع في اكتساب المال على الشرائط
التي قدمنا القول فيها والحرية تقع في إنفاق المال على الشرائط التي ذكرناها أيضا ومن شأن من يكتسب أن يأخذ
فهو بالمنفعل أشبه ومن شأن المنفق أن يعطي فهو بالفاعل أشبه فلهذه العلة تكون محبة الناس للحر أشد من محبتهم
للعادل إلا أن نظام العالم بالعدالة أكثر منه بالحرية وخاصة الفضيلة هي في فعل الخير لا في ترك الشر وخاصة
محبة الناس ومدحهم في بذل المعروف لا في جمع المال فالحر لا يكرم المال ولا يجمعه لذاته بل يصرفه في وجوهه التي
يكتسب بها المحبات والمحامد ومن خاصة الحر أن لا يكون كثير المال لأنه منفاق ولا يكون أيضا فقيرا لأنه كسوب
من حيث ينبغي وهو غير متكاسل عن الكسب البتة لأنه بالمال يصل إلى فضيلة الحرية ولذلك لا يضيع المال
ولا يستعمل فيه التبذير والشح أيضا فلا يستعمل التقتير فكل حر عادل وليس كل عادل حرا وفي هذا الموضع
مسألة عويصة سئل عنها الحكماء القدماء وأجابوا عنها بجواب مقنع ويمكن أن يجاب عنها بجواب آخر هو أشد
إقناعا ويجب أن نذكر الجميع وهو أن لشاك أن يشك فيقول إذا كانت العدالة إنما هي فعل الاختيار بإعطاء العادل
ويقصد به تحصيل الفضيلة لنفسه والمحمدة من الناس فيجب أن يكون الجور فعل الاختيار بإعطاء الجائر ويقصد
تحصيل الرذيلة لنفسه والمذمة من الناس ومن القبيح الشنيع أن يظن بالإنسان العاقل أنه يقصد الإضرار بنفسه
بعد الروية وعلى سبيل الاختيار ثم أجابوا عن ذلك وحلوا هذا الشك بأن قالوا إن من ارتكب فعلا يؤدي إلى الضرر
أو عذاب فإنه يكون ظالما لنفسه وضارا لها من حيث يعلم وأنه يضرها وذلك لسوء اختياره وترك مشاورة
العقل فيه ومثال ذلك الحاسد فإنه ربما جنى على نفسه لا على سبيل الإضرار بها بل لأنه يظن أنه ينفعها في إيجاد
الخلاص من الأذى الذي يلحقه من الحسد هذا جواب القوم وأما الجواب الآخر فهو أن الإنسان لما كان ذا قوى
كثيرة يسمى مجموعها إنسانا واحدا لم ينكر أن تصدر عنه أفعال مختلفة بحسب تلك القوى وإنما المنكر أن يكون الشيء الواحد
البسيط والقوة الواحدة تقع منه بتلك القوة أفعال مختلفة لا بحسب الآلات المختلفة ولا بحسب القابلات
منه بل بتلك القوة الواحدة فقط فهذا العرى منكر شنيع ولكن الإنسان قد تبين من حاله أن له قوى كثيرة فيحمل
قوة على أفعال مخالفة للفعل بالأخرى أعني أن صاحب الغضب إذا استشاط يختار أفعالا مخالفة لأفعاله إذا كان ساكنا
وادعا وكذلك صاحب الشهوة الهائجة وصاحب النشوة الطروب فإن من شأن هؤلاء أن يستخدموا العقل
الشريف في تلك الأحوال والاستشير ولذلك نجد العاقل إذا تغيرت أحواله تلك فصار من الغضب إلى الرضا

ومن السكر إلى الإفاقة تعجب من نفسه وقال ليت شعري كيف حسنت تلك الأفعال القبيحة ويلحقه الندم وإنما ذلك
لأن القوة التي تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنه في تلك الحال صالحا له جميلا به لم يتم لحركة القوة الهائجة به فإذا
سكن عنها ورجع عقله رأى قبح ذلك الفعل وفساده وقوى الإنسان التي تدعوه إلى ضروب الشهوات وتحثه على الكرامات
وإن كان لا يستقصيها كثيرة جدا فهو بحسب قواه الكثيرة تكون أفعاله كثيرة فإذا تعود الإنسان أن تكون سيرته
فاضلة ولم يقدم على شيء من أفعاله إلا بعد مطالعة العقل الصريح وبعد مراعاة الشريعة القويمة كانت أفعاله كلها
منتظمة غير مختلفة ولا خارجة عن سنن العدل أعني المساواة التي قدمنا القول فيها ولهذا السبب قلنا إن السعيد
هو من اتفق له في صباه أن يأخذ بالشريعة ويستسلم لها ويتعود جميع ما تأمره به حتى إذا بلغ المبلغ الذي يمكنه
به أن يعرف الأسباب والعلل طالع الحكمة فوجدها موافقة لما تقدمت عادته به فاستحكم رأيه وقويت بصيرته
ونفذت عزيمته وههنا مسألة عويصة أشد من الأولى وهو أن التفضل شيء محمود جدا ولم يقع تحت
العدالة لأن العدالة كما ذكرنا مساواة والتفضل زيادة وقد حكمنا أن العدالة تجمع الفضائل كلها ولا مزيد عليها بل يجب أن
تكون الزيادة عليها مذمومة كما أن النقصان عنها مذموم ليكون شرف الوسط الذي تقدم وصفه في سائر
الأخلاق فالجواب عنها أن التفضل احتياط يقع من صاحبه في العدالة ليأمن به وقوع النقص في شيء من شرائطها
وليس الوسط في كلا الطرفين من الأخلاق على شريطة واحدة وذلك أن الزيادة في باب السخاء إذا لم تخرج إلى باب
التبذير أبعد من النقصان فيه وأشبه بالمحافظة على شرائطه فصير كالاحتياط فيه والأخذ بالحزم فيه وأما
العفة فإن النقصان من الوسط فيها أحسن من الزيادة عليه وأشبه بالمحافظة على شرائطها وأبلغ في الاحتياط عليه
وأخذ الحزم فيه ومع ذلك فليس يستعمل التفضل إلا حيث تستعمل العدالة وأعني بذلك أن من أعطى ماله من
لا يستحق شيئا منه وترك مواساة من يستحقه لا يسمى متفضلا بل مضيعا وإنما يكون متفضلا إذا أعطى من يستحق
كل ما يستحق ثم زاده تفضلا وهذه الزيادة ليست من الزيادة التي ذكرناها في باب السخاء لأن تلك الزيادة ذهاب
إلى الطرف الذي يسمى تبذيرا وهو مذموم ويعرف ذلك من حده وهو بذل ما لا ينبغي كما لا ينبغي في الوقت الذي لا ينبغي
فإذا التفضل غير خارج عن شرائط العدالة بل هو احتياط فيها ولذلك قيل إن المتفضل أشرف من العادل فقد بان
أن التفضل ليس غير العدالة بل هو العدالة مع الاحتياط فيها وكأنه مبالغة لا تخرجها عن معناها لأن هذه الهيئة
النفسانية ليست غير تلك الهيئة بل هي هي وأما الأطراف التي هي رذائل أعني الزيادة والنقصان التي سبق
القول فيها فهي كلها هيئات مذمومة غير [illegible] وهذه الأشياء هي التي تحصل لك معانيها ومشاركة

بعضها

فإن أفعال السعداء قد تصدر عن غيرهم

بعضها لبعض مباينة فبعضها لبعض أيضا فإن الشريعة تأمر بالعدالة أمرا كليا وليست تخوض إلى الجزئيات التي
أن العدالة التي هي المساواة تكون مرة في باب الكم ومرة في باب الكيف وفي سائر المقولات وبيان ذلك أن نسبة
الماء إلى الهواء مثلا ليست تكون بالكمية بل بالكيفية ولو كانت بالكمية لوجب أن يكونا متساويين في المساحة
ولو كانا كذلك لتغلب أحدهما على الآخر وأحاله إلى ذاته وكذلك النار والهواء ولو أحالت هذه العناصر بعضها بعضا لبطل
العالم في وحي لحظة لكن الله تعالى قدر بينها عدلا بين هذه بالقوة فتقاومت فليس يغلب أحدها الآخر بالكلية وإنما
يحيل الجزء منها الجزء في الأطراف أعني حيث تلتقي نهاياتها وأما كلياتها فلا تقدر على كلياتها لأن قواها متساوية متعادلة
على غاية التسوية والتعادل وبهذا النوع من العدل قيل بالعدل قامت السموات والأرض ولو رجح أحدها على الآخر
بزيادة يسيرة قوة لأحال الزائد الناقص وقوي عليه فبطل العالم فسبحان القائم بالقسط لا إله إلا هو ولما كانت
الشريعة تأمر بالعدالة الكاملة لم تأمر بالتفضل الكلي بل ندبت إليه ندبا يستعمل في الجزئيات التي لا يمكن أن تبين
عليها الإيجاب لأنها بلا نهاية وجزمت القول في العدالة الكلية لأنها محصورة يمكن أن تعين عليها وقد تبين أيضا مما
قدمنا أن التفضل إنما يكون في العدالة التي تخص الإنسان في نفسه أعني تسوية المعاملة أولا فيما بينه وبين غيره
ثم الاستظهار فيه والاحتياط عليه كما يكون تفضلا ولو كان حاكما بين قوم ولا انتصب له في تلك الحكومة لم يجز له التفضل
ولم يسعه إلا العدل المحض والتسوية الصحيحة بلا زيادة ولا نقصان وقد تبين أيضا أن الهيئة التي تصدر عنها الأفعال
العادلة متى نسبت إلى صاحبها سميت فضيلة وإذا نسبت إلى من يعامله بها سميت عدالة وإذا اعتبرت بذاتها سميت
ملكة نفسانية فاستعمال المرء العاقل العدل على نفسه أول ما يلزمه ويجب عليه وقد ذكرنا فيما تقدم كيف يعدل ذلك
وبينا كيف يعدل قواه الكثيرة إذا هاج بعضها وأشرنا إلى أجناس هذه القوى الكثيرة وأن بعضها يكون بالشهوات
المختلفة وبعضها بطلب الكرامات الكثيرة وأنها إذا تغالبت وتهايجت حدث في الإنسان باضطرابها أنواع الشرور
جذبته كل واحدة منها إلى ما يوافقها وهكذا سبيل كل مركب من كثرة إذا لم يكن لها رئيس واحد ينظمها ويؤلفها
وأرسطوطاليس يشبه من كان كذلك بمن يجذب من جهات كثيرة فيتقطع بينها أو يتشقق بحسب تلك الجهات وقواها
وليس نظم هذه الكثرة التي تركب الإنسان منها إلا الرئيس الواحد الموهوب له من الفطرة أعني العقل الذي به تميز من
البهائم وهو خليفة الله عز وجل عنده فإن هذه القوى كلها إذا ساسها العقل انتظمت وزال عنها سوء النظام
الذي يحدث من الكثرة وجميع ما ذكرنا من إصلاح الأخلاق مبني عليه فإذا تم للإنسان ذلك أعني أن يعدل على نفسه
وأحرز هذه الفضيلة فقد لزمه أن يعدل على أصدقائه وأهله وعشيرته ثم أن يستعمل في الأباعد وسائر الحيوان

وان

واذ قد صح ذلك وظهر ظهورا حسنا فقد ظهر ايضا ان شر الناس من جار على نفسه ثم على اصدقائه وعشيرته
ثم على كافة الناس والحيوان لان العلم باحد الضدين هو العلم بالضد الآخر فخير الناس العادل وشرهم الجائر
كما بين ذلك وقد ادعى قوم ان نظام امر الموجودات كلها وصلاح احوالها متعلق بالمحبة وقالوا ان الانسان انما
اضطر الى اقتناء هذه الفضيلة اعني الهيئة التي تصدر عنها العدالة عند تعاطي المعاملات لما فاته شرف المحبة
ولو كان المتعاملون احباء لتناصفوا ولم يقع بينهم خلاف وذلك ان الصديق يحب صديقه ويريد له ما يريد
لنفسه وليس تتم الثقة والتعاضد والتوازر الا بين المتحابين واذا تعاضدوا وجمعتهم المحبة وصلوا الى جميع المحبوبات
ولم تتعذر عليهم المطالب وان كانت صعبة شديدة وحتى يتبينون الآراء الصائبة وتتعاون العقول على استخراج
الغوامض من التدابير القويمة ويتفقون على نيل الخيرات كلها بالتعاضد وهؤلاء القوم انما نظروا الى فضيلة
الاتحاد التي تحصل بين الكثرة ولعمري انها اشرف غايات اهل المدينة وذلك انهم اذا تحابوا وتواصلوا واراد كل واحد
منهم لصاحبه مثل ما يريده لنفسه فتصير القوى الكثيرة واحدة ولم يتعذر على احد منهم راي صحيح ولا عمل صواب ويكون
مثلهم في جميع ما يحاولونه مثل من يريد تحريك ثقل عظيم بنفسه فلا يطيق ذلك فان استعان بقوة غيره حركه ومدبر
المدينة انما يقصد بجميع تدبيره ايقاع المودات بين اهلها واذا تم له هذا خاصة فقد تمت له جميع الخيرات التي تعود
عليه وحده وعلى افراد اهل مدينته وحتى يغلب اقرانه ويعمر بلاده ويعيش هو ورعيته مغبوطين ولكن هذا الاتحاد
المطلوب بهذه المحبة المرغوب فيها لا يتم الا بالآراء الصحيحة التي يرجى الاتفاق من العقول السليمة عليها والاعتقادات
القويمة التي لا تحصل الا بالديانات التي يقصد بها وجه الله عز وجل واصناف المحبات كثيرة وان كانت ترتقي كلها الى جنس
واحد وسنقول فيها بمعونة الله ما يسنح فيما يتلو هذه المقالة انتهت المقالة الرابعة

المقالة الخامسة

قد سبق القول في حاجة بعض الناس الى بعض وتبين ان كل واحد منهم يجد تمامه عند صاحبه وان الضرورة داعية
الى استعانة بعضهم ببعض لان الناس مطبوعون على النقصانات ومضطرون الى تمامها ولا سبيل لافرادهم
والواحد الواحد منهم الى تحصيل تمامه بنفسه كما شرحناه فيما مضى فالحاجة صادقة والضرورة داعية الى حال تجمع
وتألف بين اشتات الاشخاص ليصيروا بالاتفاق والائتلاف كالشخص الواحد الذي تجتمع اعضاؤه كلها على الفعل
الواحد النافع له وللمحبة انواع واسبابها تكون بعدد انواعها فاحد انواعها ما ينعقد سريعا وينحل سريعا والثاني
ما ينعقد سريعا وينحل بطيئا والثالث ما ينعقد بطيئا وينحل سريعا والرابع ما ينعقد بطيئا وينحل بطيئا وانما انقسمت
الى هذه الانواع فقط لان مقاصد الناس في مطالبهم وسيرهم ثلاثة ويتركب بينها رابع وهي اللذة والخير والنافع

والمتركب

والمتركب منها واذا كانت هذه غايات الناس في مقاصدهم فلا محالة انها اسباب المحبة لمن يعاون عليها وصار سببا
للوصول اليها فاما المحبة التي يكون سببها اللذة فهي التي تنعقد سريعا وتنحل سريعا وذلك لان اللذة سريعة التغير
كما شرحنا امرها فيما تقدم واما المحبة التي سببها الخير فهي التي تنعقد سريعا وتنحل بطيئا واما المحبة التي سببها النافع
فهي التي تنعقد بطيئا وتنحل سريعا واما التي تتركب من هذه اذا كان فيها الخير فانها تنحل بطيئا وتنعقد بطيئا وهذه
المحبات كلها تحدث بين الناس خاصة لانها تكون بارادة وروية وتكون فيها مجازاة ومكافاة فاما التي تكون بين الحيوانات
غير الناطقة فالاحرى بها ان تسمى الفا وتقع بين الاشكال منها خاصة واما التي للنفوس لها من الاحجار وامثالها
فليس يوجد فيها الا الميل الطبيعي الى مراكزها التي تخصها وقد يوجد ايضا بينها منافرة ومشاكلة بحسب امزجتها
الحادثة فيها من عناصرها الاول وهذه الامزجة كثيرة واذا وقع منها شيء يتناسب بنسبة تاليفية او عددية او مساحية
حدث بينها ضروب من المشاكلة واذا كان لضد هذه النسب حدث بينها منافرة وتحدث لها اشياء تسمى
خواص وهي فعال بديعة وهي التي تسمى اسرار الطبائع ولا سيما في النسب التاليفية فانها اشرف النسب بعد نسبة
المساواة ولها اضداد اعني هذه النسب وهي مبينة مشروحة في صناعة الارثماطيقي ثم في صناعة التاليف واما الامزجة
التي بحسب هذه النسب فهي خفية علينا عسرة المرام وقد ادعى قوم الوصول اليها وليست تكون هذه الافعال
والخواص التي تحدث بين الامزجة من النسب المذكورة موجودة في العناصر انفسها والكلام فيها خارج عن غرضنا وانما
ذكرناها هنا لانها تشبه المشاكلات والمنافرات التي بين الحيوان في الظاهر والمحبة التي تحدث بين الناس بالارادة
وهي التي نتكلم فيها ويقع فيها مكافاة ومجازاة والصداقة نوع من المحبة الا انها اخص منها وهي المودة بعينها وليس يمكن
ان تقع بين جماعة كثيرين كما تقع المحبة واما العشق فهو افراط المحبة وهو اخص من المودة وذلك انه لا يمكن ان يقع
الا بين اثنين فقط ولا يقع في النافع ولا في المركب من النافع وغيره وانما يقع لمحب اللذة بافراط ولمحب الخير بافراط وهذا
مذموم والآخر محمود فالصداقة بين الاحداث ومن كان في مثل طباعهم انما تحدث لاجل اللذة فهم يتصادقون سريعا
ويتقاطعون سريعا وربما اتفق ذلك بينهم في الزمان مرارا كثيرة وربما بقيت بقدر بقاء اللذة ويعاودونها حالا
بعد حال فاذا انقطعت هذه اللذة بمعاودتها انقطعت الصداقة بالوقت وفي الحال والصداقة من المشايخ ومن
كان في مثل طباعهم انما تقع لمكان المنفعة فهم يتصادقون بسببها فاذا كانت المنافع مشتركة بينهم فهي في الاكثر طويلة
المدة كانت الصداقة بينهم باقية فحين تنقطع علاقة المنفعة بينهم وينقطع رجاؤهم من المنفعة المشتركة تنقطع
مودتهم والصداقة بين الاخيار تكون لاجل الخير وسببها هو الخير ولما كان الخير شيئا ثابتا غير متغير الذات

صارت

صارت مودات اصحابه باقية غير متغيرة وايضا لما كان الانسان مركبا من طبائع متضادة صار ميل كل واحد منها
بخالف ميل الاخرى فاللذة التى توافق احدها تخالف اللذة الاخرى التى تضادها فلا تخلص له لذة غير مشوبة باذى
ولما كان فيه ايضا جوهر الهى بسيط الذى غير مخالط لشئ من الطبائع الاخر صارت له لذة غير مشابهة لشئ من تلك
اللذات وذلك انها بسيطة فايضا المحبة التى سببها هذه اللذة هى التى تفرط حتى تصير عشقا تاما خالصا شبيها
بالوله وهى المحبة الالهية الموصوفة التى يدعيها بعض المتالهين وهى التى يقول فيها ارسطوطاليس حكاية عن ابرقليطس
ان الاشياء المختلفة لا تتشاكل ولا يكون منها تاليف جيد واما الاشياء المتشاكلة وهى التى يسر بعضها ببعض يشتاق
بعضها الى بعض ويقول ان الجواهر البسيطة اذا تشاكلت واشتاق بعضها الى بعض تالفت فاذا تالفت صارت شيئا
واحدا ولا غيرية بينها اذ الغيرية انما تحدث من جهة الهيولى واما الاشياء ذوات الهيولى وهى الاجرام فانها وان اشتاقت
بنوع من الشوق الى التالف فانها لا تتحد ولا يمكن ذلك فيها وذلك انها تلتقى بنهاياتها وسطوحها دون ذواتها
وهذا الالتقاء سريع الانفصال اذ كان التاحد غير ممتنع وانما تاخذ بنحو استطاعتها اعنى ملاقاة سطوحها
فاذا الجوهر الالهى الذى فى الانسان اذا صفا من كدورته التى حصلت فيه من ملابسة الطبيعة ولم يحجبه انواع
الشهوات واصناف محبات الكرامات اشتاق الى شبيهه وراى بعين عقله الخير الاول المحض الذى لا تشوبه مادة
فاسرع اليه ففيض نور ذلك الخير الاول عليه فيلتذ به لذة لا تشبهها لذة ويصير الى معنى الاتحاد الذى وصفنا
استعمل الطبيعة البدنية ام لم يستعملها الا انه بعد مفارقته الطبيعة بالكلية احق بهذه الرتبة العالية
لانه ليس يصفو الصفاء التام الا بعد مفارقته الحياة الدنيوية ومن فضائل هذه المحبة الالهية انها لا تقبل النقصان
ولا تقدح فيها السعاية ولا يعترض عليها الملال ولا تكون الا بين الاخيار فقط واما المحبات التى تكون بسبب المنفعة واللذة
فقد تكون بين الاشرار وبين الاخيار والاشرار الا انها تنقضى وتنحل مع تقضى النافع واللذيذ لانها عرضية وكثيرا ما
تحدث بالاجتماع فى المواضع الغريبة الا انها تزول بزوال المواضع كالسفينة وما جرى مجراها والسبب فى هذه المحبة
الانس وذلك ان الانسان انسى بالطبع وليس بوحشى ولا نفور ومنه اشتق اسم الانسان فى اللغة العربية وقد تبين
فى صناعة النحو وليس كما قال الشاعر سميت انسانا لانك ناس فان هذا الشاعر ظن ان الانسان مشتق من النسيان
وهو غلط منه وينبغى ان يعلم ان هذا الانس الطبيعى فى الانسان هو الذى ينبغى ان نحرص عليه بين مع ابناء
جنسه حتى لا يفوتنا بجهدنا واستطاعتنا فانه مبدا المحبات كلها وانما وضع للناس بالشريعة وبالعادة الجميلة اتخاذ
الدعوات والاجتماع فى المادب ليحصل لهم هذا الانس ولعل الشريعة انما اوجبت على الناس ان يجتمعوا فى مساجدهم

كل يوم خمس مرات وفضلت صلوة الجماعة على صلوة الاحاد ليحصل لهم هذا الانس الطبيعى الذى هو فيهم بالقوة حتى
يخرج الى الفعل ثم يتاكد بالاعتقادات الصحيحة التى تجمعهم وهذا الاجتماع فى كل يوم ليس يتعذر على اهل كل محلة وسكة
والدليل على ان غرض صاحب الشريعة ما ذكرناه انه اوجب على اهل المدينة باسرهم ان يجتمعوا فى كل اسبوع يوما بعينه
فى مسجد يسعهم ليجتمع ايضا شمل اهل الدور والمنازل فى كل يوم ثم اوجب ايضا ان يجتمع اهل المدينة مع اهل القرى والرساتيق
المتقاربين فى كل سنة مرتين فى مصلى بارز مصحرين ليسعهم المكان ويتجدد الانس بين كافتهم وتشملهم المحبة الناظمة
لهم ثم اوجب بعد ذلك ان يجتمعوا فى العمر كله مرة واحدة فى الموضع المقدس بمكة ولم يعين من العمر على وقت مخصوص ليتسع
لهم الزمان وليجتمع اهل المدن المتباعدة كما اجتمع اهل المدينة الواحدة ويصير حالهم فى الانس والمحبة وشمول الخير
والسعادة كحال المجتمعين فى كل سنة وفى كل اسبوع وفى كل يوم فيجتمع بذلك الانس الطبيعى الى الخيرات المشتركة
وتتجدد بينهم محبة الشريعة وليكبروا الله على ما هداهم ويغتبطوا بالدين القويم الذى الفهم على تقوى الله
وطاعته والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن اوضاعها هو الامام وصناعته
هى صناعة الملك والاوائل لا يسمون بالملك الا من حرس الدين وقام بحفظ مراتبه واوامره وزواجره واما من
اعرض عن ذلك فيسمونه متغلبا ولا يؤهلونه لاسم الملك وذلك ان الدين هو وضع الهى يسوق الناس باختيارهم
الى السعادة القصوى والملك هو حارس هذا الوضع الالهى حافظ على الناس ما اخذوا به وقد قال حكيم الفرس
وملكهم اردشير ان الدين والملك اخوان توامان لا يتم احدهما الا بالاخر فالدين اس والملك حارس فكل ما لا اس
له فمهدوم وكل ما لا حارس له فضائع ولذلك حكمنا على الحارس الذى نصب للدين ان يتيقظ فى موضعه ويحكم سنا
ولا يباشر امره بالهوينا ولا يشتغل بلذة تخصه ولا يطلب الكرامة والغلبة الا من وجهها فانه متى اغفل شيئا من
حدوده دخل عليه من هناك الخلل والوهن وتبدل اوضاع الدين ويجد الناس سبيلا فى شهواتهم ويكثر من
يساعدهم فتنقلب محبة السعادة الى ضدها ويحدث بينهم الاختلاف والتباغض فاداهم ذلك الى الشتات والفرقة
وبطل الغرض الشريف وانتقض النظام الذى طلبه صاحب الشرع بالاوضاع الالهية فاحتيج الى تجديد الامر وانشاء
شريعة تطلب لامام الحق والملك العدل ونعود الى ذكر اجناس المحبات واسبابها فنقول ان هذه الاسباب كلها
ما خلا المحبة الالهية اذا كانت مشتركة بين المتحابين وواحدة بعينها جاز فى الشيئين ان ينعقدا معا وينحلا معا
ايضا او يبقى احدهما وينحل الاخر مثال ذلك ان اللذات المشتركة بين الرجل والمراة هى سبب المحبة بينهما فقد يجوز
ان يجتمع محبتان لاثنين السبب فيهما واحد هو اللذة وقد يجوز ان ينقطع احدهما وتبقى الاخرى وذلك ان اللذة تتغير ولا تكاد

المقالة الخامسة

كما تقدم وصفها فقد يجوز ان يتغير بسبب احد المحبين ويبث الآخر وايضا فان بين الرجل وبين زوجته خيرات
مشتركة ومنافع مختلطة وهما يتعاونان عليها اعنى الخيرات الخارجة عنها وهى الاسباب التى يتم بها المنازل فالمرأة تنتظر
من زوجها تلك الخيرات لانه هو الذى يكتسبها ويحضرها واما الرجل فانه ينتظر من زوجته ضبط تلك الخيرات
لانها هى التى تحفظها وتديرها لتثمر ولا تضيع فمتى قصر احدهما اختلفت المحبة وحدثت الشكايات ولا تزال كذلك
الى ان تنقطع او تبقى مع الشكايات والملامة وكذلك حال المنفعة المشتركة بين الناس اذا كانت واحدة بعينها واما المحبة
المختلفة التى اسبابها مختلفة فهى اولى بسرعة التحلل ومثال ذلك ان تكون محبة احد المتحابين لاجل المنفعة ومحبة الآخر
لاجل اللذة كما يعرض ذلك للمعاشرين على ان احدهما غنى والآخر مستمع فان الغنى منهما يحب المستمع لاجل المنفعة والمستمع
منهما يحب المغنى لاجل اللذة وكما يعرض ايضا بين العاشق والمعشوق اللذين احدهما يلتذ بالنظر والآخر ينتظر المنفعة
وهذا الصنف من المحبة يعرض فيه ابدا التشكى والتظلم وذلك ان طالب اللذة يتعجل مطلوبه وطالب المنفعة يتأخر
عنه وليس يكاد يعتدل الامر بينهما ولذلك ترى العاشق يشكو معشوقه ويتظلم منه وهو بالحقيقة ظالم ينبغى ان
يشكى لانه تعجل لذته بالنظر ولا يرى المكافاة بما يستحق صاحبه والمحبة اللوامة كثيرة الانواع الا ان الاصل فيها ما
ذكرت ويوشك ان تكون المحبة بين الرئيس والمرؤس والغنى والفقير تعرض لها الملامة والتوبيخ لاجل اختلاف الاسباب
ولان كل واحد ينتظر من المكافاة عند الآخر ما لا يجده عنده فيقع فساد فى النيات بينهما ثم استبطاء ثم ملامة
ويزيل ذلك طلب العدالة ورضا كل واحد بما يستحقه من الآخر وبذل كل واحد للآخر العدل المبسوط بينهما ولاسيما
خاصته لا يرضيهم من مواليهم الا الزيادة الكثيرة فى الاستحقاق وكذلك الموالى يستبطؤن العبيد فى الخدمة والشفقة
والنصيحة وفى جميع ذلك يقع اللوم وفساد الضمير فهذه المحبة اللوامة لا تكاد تخلو منها الا على شريطة العدل
وطلب الوسط من الاستحقاق والرضا به وهو صعب اما محبة الاخيار بعضهم بعضا فانها لا تكون للذة خارجة ولا
لمنفعة بل المناسبة الجوهرية بينهما وهى قصد الخير والتماس الفضيلة فاذا احب احدهم الآخر لهذه المناسبة لم تكن بينهم
مخالفة ولا منازعة ونصح بعضهم بعضا وتلاقوا بالعدالة والتساوى فى ارادة الخير وهذا التساوى فى النصيحة ولانه
الخير هو الذى يوحد كثرتهم ولهذا حد الصديق بانه آخر هو انت الا انه غيرك بالتشخص ولهذا الصاعز الوجود ولم
يوثق بصداقة الاحداث والعوام ومن ليس بحكيم لان هؤلاء يحبون ويصادقون لاجل اللذة والمنفعة ولا يعرفون الخير
بالحقيقة واغراضهم غير صحيحة واما السلاطين فانهم يظهرون الصداقة على انهم متفضلون ومحسنون الى من يصادقهم
فليس يدخلون تحت الحد الذى ذكرناه وفى صداقتهم زيادة ونقصان والمساواة عزيزة الوجود عندهم وكذلك محبة

فى انواع المحبة

الوالد للولد والولد للوالد الا ان انواع هذه المحبة مختلفة واسبابها ايضا مختلفة كما قلنا الا ان محبة الوالد للولد
والولد للوالد وان كان بينهما اختلاف ما من جهة فان بينهما اتفاقا ذاتيا واعنى بالذى بينهما ان الوالد يرى فى ولده
انه هو هو وانه نسخ صورته التى تخصه من الانسانية فى شخص ولده نسخا طبيعيا ونقل ذاته الى ذاته نقلا حقيقيا وحق له
ان يرى ذلك لان التدبير الالهى بالسياقة الطبيعية التى هى سياسته عز وجل هو الذى عاون الانسان على انشاء
الولد وجعله السبب الثانى فى ايجاده ونقل صورة الانسانية اليه ولذلك يحب الوالد لولده جميع ما يحبه لنفسه ويسعى فى
تاديبه وتكميله بكل ما فاته فى نفسه طول عمره ولا يشق عليه ان يقال له ولدك افضل منك لانه يرى انه هو هو وكان الانسان
لا يرى بدا فى نفسه حالا لا يحالا او ترقى فى الفضيلة درجة فدرجة لا يشق عليه ان يقال له انك الآن افضل مما كنت بكثير
ذلك وكذلك تكون حاله اذا قيل له فى ولده مثل ذلك ثم تفضل ايضا محبة الوالد على محبة الولد بانه الفاعل له وبانه
يعرفه منذ اول كونه ويستبشر به وهو جنين ثم تزداد محبته له مع التربية والنشو كما يزداده به وتأميله له ويحدث
له اليقين بانه باق بصورة وان فنى بجسمه ومادة وهذه المعانى الجلية عند اهل العلم تتراءى للعوام كانها من وراء ستر
واما محبة الولد للوالد فانها تنقص عن هذه الرتبة بان الولد مفعول وبانه لا يعرف ذاته ولا ذات والده الا بعد زمان
طويل وبعد ان يستثبت اباه حسا وينتفع به دهرا ثم يعقل بعد ذلك مبادئ الصحة وعلى مقدار عقله واستبصاره في
الامور يكون تعظيمه لوالديه ومحبته لهما ولهذه العلة وصى الله عز وجل الولد بوالديه ولم يوص الوالد بولده واما محبة
الاخوة بعضهم لبعض فلان سبب كونهم ونشئهم واحد بعينه ويجب ان تكون نسبة الملك الى رعيته نسبة ابوية
ونسبة رعيته اليه نسبة بنوية ونسبة الرعية بعضهم الى بعض نسبة اخوية حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها
الصحيحة وذلك ان مراعاة الملك لرعيته هى مراعاة الاب لاولاده ومعاملته اياهم تلك المعاملة وقد كنا اشرنا
الى ذلك وسنزيده بيانا اذا صرنا الى ذكر سياسة الملك فى موضع آخر وعنايته برعيته يجب ان تكون مثل عناية الاب
باولاده شفقة وحنانا وتعهدا وتلطفا خلافة لصاحب الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم بل لمشرع الشريعة تعالى ذكره فى
الرأفة والرحمة وطلب المصالح لهم ودفع المكاره عنهم وحفظ النظام فيهم وبالجملة فى كل ما يجلب الخير ويمنع الشر فانه
عند ذلك تحبه رعيته محبة الاولاد للاب الشفيق ويحدث بينهما تلك النسبة وانما تختلف هذه المحبات وتنحل
الذى يكون بعظم المنافع فيجب ان يكرم الاب كرامة ابوية ويكرم السلطان كرامة سلطانية ويكرم الناس بعضهم بعضا
كرامة اخوية ولكل مرتبة من هذه استيهال الخلق بها واستحقاق واجب لها فاذا لم يحفظ بالعدالة زاد ونقص وعرض
لها الفساد وانتقلت الرياسات وانعكست الامور فيعرض لرياسة الملك ان تنتقل الى رياسة التغلب ويتبع ذلك ان تنتقل

محبة الرعية الى الفضل لم يعرض لرياسات من دون ذلك فتصير محبة الاخيار الى تباغض الاشرار وتعود الالفة
نفارا والتواد نفاقا ويطلب كل احد لنفسه ما يظنه خيرا له وان اضر بغيره وتبطل الصداقات والخير المشترك
بين الناس ويؤول الامر الى الهرج الذي هو ضد النظام الذي رتبه الله لخلقه ورسمه بالشريعة واوجبه بالحكمة البالغة
واما المحبة التي لا تشوبها الانفعالات ولا تطرأ عليها الآفات وهي محبة العبد للخالق عز وجل فانها انما تخلص للعالم
الرباني وحده خاصة ولا سبيل لغيره اليها الا بالدعوى الكاذبة وكيف يجد الانسان السبيل الى محبة من لا يعرفه
ولا يعرف ضروب انعامه اللذة عليه ووجوه احسانه المتصلة به في بدنه ونفسه اللهم الا ان يصوره في نفسه صنما ويظنه
الخالق عز وجل فيحبه ويعبده فان اكثر الناس كما قال تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولعمري ان العامة تدعي المحبة
للخالق وهم يتصورون شخصا او شبحا فيكونون عابدين له دون الله وهذا هو الضلال البعيد ومدعو هذه المحبة
كثيرون جدا والمحقون منهم قليلون جدا بل هم اقل القليل والمحبة لا محالة تتصل بها الطاعة والتعظيم ويتلوها
ويقرب منها محبة الوالدين واكرامهما وطاعتهما وليس يرتقي الى مرتبتها شيء من المحبات الاخر الا محبة الحكماء عند
تلامذتهم فانها متوسطة بين المحبة الاولى والمحبة الثانية وذلك ان المحبة الاولى لا يبلغها شيء من المحبات
كما ان اسبابها لا يبلغها شيء من الاسباب والنعم التي تاتي من قبلها لا يشبهها شيء من النعم واما المحبة الثانية فهي تتلوها
لان سببها هو السبب الثاني في وجودنا الحسي اعني ابداننا وكوننا واما محبة الحكماء فهي اشرف واكرم من محبة
الوالدين لان الحكماء تربيتهم هي لنفوسنا وهم الاسباب في وجودنا الحقيقي وبهم وصلنا الى السعادة التامة التي بلغنا
بها البقاء الابدي والنعيم السرمدي في جوار رب العالمين فيجب فضل انعامهم علينا وبقدر فضل النفوس على
الابدان تجب حقوقهم وتلزم طاعتهم ومحبتهم وليس يبلغ احد جزاء ولا مكافاة الاول ولا اما يشبهها الثاني
اعني الوالدين وان هو اجتهد وبالغ ولا يؤدي حقوقهما ابدا وان خدم باقصى طاقته وغاية وسعه واما محبة
طالب الحكمة للحكيم والتلميذ الصالح للمعلم الخير فانها من جنس المحبة الاولى وفي طريقها وذلك لاجل الخير العظيم
الذي يشرف عليه ويصل اليه والرجاء الكريم الذي لا يتحقق الا بعنايته ولا يتم الا بسطه العنه ولانه والد روحاني ورب
بشري واحسانه احسان الهي يتولى تربيته بالفضيلة التامة ويغذوه بالحكمة البالغة ويبوئه الى الحياة الابدية
في النعيم السرمدي واذا كان هو السبب في وجودنا العقلي هو المربي لنفوسنا الروحانية فبحسب فضل النفس
على البدن يجب ان يفضل المنعم بهذا على المنعم بذاك وبقدر فضلها على البدن يكون فضل التربية على التربية
فيجب ان يحب التلميذ معلم الحكمة محبة خالصة شبيهة بالمحبة الاولى فلذلك قلنا ان هذه المحبة من جنس

تلك المحبة الاولى والطاعة له من جنس تلك الطاعة وكذلك تعظيمه له واجلاله اياه ثم لما كان سبب هاتين النعمتين
وعرضنا لهما وساقنا اليهما والمحبوب التام هو السبب الاول الذي هو سبب الخيرات كلها قرب منا او بعد عنا
عرفناها او لم نعرفها وجب ان تكون محبتنا له في اعلى مراتب المحبات وكذلك طاعتنا له وتمجيدنا اياه ويجب على من
بلغ هذه المنزلة من الاخلاق ان يعرف مراتب المحبات وما يستحقه كل واحد من صاحبه حتى لا يبذل كرامة الوالد
للرئيس الاجنبي ولا كرامة الصديق للسلطان ولا كرامة الولد للعشير ولا كرامة الاب للابن فان لكل واحد
من هؤلاء واشباههم صنفا من الكرامة وحقا من الجزاء ليس للآخر ومتى خلط فيه اضطرب وفسد وحدثت الملامة
والذم في كل واحد منهم حقه وقصر من المحبة والخدمة والنصيحة كان عادلا او وجبت له محبته وعد الشر فيها بحسبه
على صاحبه معاملة وكذلك يجب ان يجري الامر في مؤانسة الاصحاب والخلطاء والمعاشرين من توفية حقوقهم واعطائهم
ما هو خاص بهم ومن غش المحبة والصداقة كان اسوأ حالا ممن غش الدرهم والدينار فان الحكيم ذكر ان المحبة
المغشوشة تنحل سريعا وتفسد وشيكا كما ان الدرهم والدينار اذا كانا مغشوشين فسدا سريعا وهذا واجب
في جميع انواع المحبات ولذلك يتعاطى العاقل ابدا نمطا واحدا ويلزم مذهبا واحدا في ارادة الخير ويفعل جميع ما
يفعل من اجل ذاته ويرى خيره عند غيره كما يراه عند نفسه واما صديقه فقد قلنا انه هو هو الا انه غيره بالشخص
اما سائر مخالطيه ومعارفه فانه يسلك بهم مسلك الصديق فانه يجتهد في ان يبلغ بهم ومنهم منازل الاصدقاء
بالحقيقة وان كان لا يمكن ذلك في جميعهم فهذه سيرة الخير في نفسه وفي رؤسائه واهله وعشيرته واصدقائه
وسلطانه واما الشرير فانه يهرب من هذه السيرة وينفر منها لرداءة الهيئة التي حصلت له ولمحبته البطالة والكسل
عن معرفة الخير والتمييز بينه وبين الشر وبين ما هو مظنون عنده خيرا وليس بخير ومن كان على هذه الحالة من
الشر ورداءة الهيئة كانت افعاله كلها ردية ومن كانت ذاته ردية هرب من ذاته لا محالة لانه دائما مهروب منها
واضطر الى صحبة قوم يتاسى بهم لينفي عمره معهم ويشتغل بهم عن ذاته وما يجده فيها من الاضطراب وذلك ان هؤلاء
الاشرار اذا خلوا بانفسهم تذكروا افعالهم الردية وهاجت بهم القوى المتضادة التي تدعوهم الى ارتكاب الشرور
المتضادة فيالمون من ذواتهم وتتشاغب نفوسهم انواع الشغب وتجذبهم القوى التي فيهم وهي التي لم يروضوها
بالادب الحقيقي الى جهات مختلفة من اللذات الردية وطلب الكرامات التي لا يستحقونها والشهوات التي تهلكهم
سريعا فاذا جذبتهم هذه القوى الى جهات مختلفة احدثت فيهم الاما كثيرة لانه ليس يمكن ان يفرح ويحزن معا ولا ان
ينعطف حالا ولا يستطيع ان يؤلف بين الاضداد حتى تجتمع له فهو من شقائه يهرب من ذاته لانها ردية فاسدة

المقالة الخامسة

مالاً كثيرة أنفق عليه ويلتمس لعشرته ومخالطته من هو مثله أو أسوأ حالاً منه فيجد الموقف راحة به وسكوناً إليه
لأجل المشاكلة ثم يعود بعد قليل وبالاً عليه وزيادة في حيرته وشقائه فبالحري وبحسبه فليس يحب ولا ذا
ولا له نصيح ولا نفسه وليس يحصل إلا على الندامة ولا يرجع إلا إلى الشقوة وأما الرجل الخير الفاضل فإن سيرته
جيدة محبوبة فهو يحب ذاته وأفعاله ويسر بنفسه ويسر به أيضاً غيره ويختار كل إنسان مواصلته ومصادقته
فهو صديق نفسه والناس أصدقائه وليس يصادقه الأشرار فقط ويعرض لمن هذه سيرته أن يحسن إلى غيره بقصد وبغير
قصد وذلك أن أفعاله لذيذة محبوبة واللذيذ المحبوب مختار فيكثر المقبلون عليه والمحتفون به والآخذون عنه وهذا
هو الإحسان الذاتي الذي يبقى ولا ينقطع ويتزايد على الأيام ولا ينقص وأما الإحسان العرضي الذي ليس بخلق ولا هو سيرة
لصاحبه فإنه ينقطع ويلحق فيه اللوم والمحبة التي تعرض منه تلحق بالمحبات اللوامة ولذلك يوصي صاحبه بتربيته
ويقال له تربية الصنيعة أصعب من ابتدائها والمحبة التي تحدث بين المحسن والمحسن إليه يكون فيها زيادة ونقصان
أعني أن محبة المحسن للمحسن إليه أشد من محبة المحسن إليه للمحسن واستدل أرسطوطاليس على ذلك بأن المقرض
وصانع المعروف يهتم كل واحد منهما بمن أقرضه واصطنع المعروف عنده ويتعاهدانهما ويحبان سلامتهما أما المقرض
فربما أحب سلامة المقترض لمكان الأخذ لا لمكان المحبة أعني أنه يدعو له بالسلامة والبقاء وسبوغ النعمة ليصل
إلى حقه وأما المقترض فليس يعني كثير عناية بالمقرض ولا يدعو له بهذه الدعوات وأما مصطنع المعروف فإنه بالحق
الواجب يود الذي اصطنع إليه معروفه وإن لم يحظ منه منفعة وذلك أن كل صانع فعل جيد محمود يحب مصنوعه
فإذا كان مصنوعه مستقيماً جيداً وجب أن يكون محبوباً في الغاية فقد تبين أن محبة المحسن أشد من محبة
المحسن إليه وأما المحسن إليه فشهوته للإحسان أشد وأزيد من شهوة المحسن وأيضاً فإن المحبة المكتسبة بالإحسان
المزادة على طول الزمان تجري مجرى القنيات التي يتعب بتحصيلها فإنما يكتسب منها على سبيل التعب والنصب يكون المحبة
له أشد والضن به أكثر ومن وصل إلى المال بغير تعب لم يكترث به ولم يشح عليه وبذله في غير موضعه كما يفعل
الوراث ومن يجري مجراهم وأما من وصل إليه بتعب سافر في طلبه وشقي بجمعه فإنه لا محالة يكون شديد الضن به وفي المحبة
له ولهذه العلة صارت الأم أكثر محبة للولد من الأب يعرض لها من الحنين والولد أضعاف ما يعرض للأب وبهذا النوع
من المحبة يحب الشاعر شعره ويعجب به أكثر من إعجاب غيره وكل فاعل فعل يتعب به فهو يحب فعله وأيضاً فإن المنفعل
لا يتعب كتعب الفاعل والآخذ منفعل والمعطي فاعل فمن هذه الوجوه يتبين أن مصطنع المعروف يحب من أحسن
إليه حباً شديداً فمن الناس من يصطنع المعروف لأجل الخير نفسه ومنهم من يصطنعه لأجل الذكر الجميل ومنهم

من

في أنواع المحبة

من يصطنعه رياء فقط ومن البين أن أعلاه مرتبة من يصطنعه لذاته أعني لذات الخير فصاحب هذه الرتبة لا يعلم الذكر
الجميل والثناء الباقي ويحبه من لم يصطنع المعروف عنده وإن لم يقصد ذلك بالفعل إلا بالنية ولما حكمنا فيما تقدم
حكماً عقلياً لا مرية فيه واحداً وهو أن كل إنسان يحب نفسه وكانت هذه المحبة لا محالة تنقسم بالأقسام الثلاثة
التي ذكرناها أعني اللذة والنافع والخير وجب من ذلك أن لا يكون من لا يميز بين هذه الأقسام حتى يعرف
الأفضل فالأفضل منها لا يدري كيف يحسن إلى نفسه التي هي محبوبته فيقع في ضروب من الخطأ بجهله بالخير
الحقيقي ولذلك صار بعض الناس يختار لنفسه سيرة اللذة وبعضهم سيرة الكرامة والنافع لأنهم لا يعرفون ما
هو أفضل منها وأما من عرف سيرة الخير وعلو مرتبته فهو لا محالة يختار لنفسه أفضل السير وأكرم الخيرات فلا
يؤثر اللذة البهيمية ولا اللذات الخارجة عن نفسه فإنها عرضية كلها ومستحيلة ومتخلفة لكنه يختار لها أتم الخيرات
وأعلاها وأعظمها وهو الخير الذي لها بالذات أعني الذي ليس بخارج عنها وهو الذي ينتسب إلى جزئه الإلهي ومن
سار بهذه السيرة واختارها لنفسه فقد أحسن إليها وأنزلها في الشرف الأعلى وأهلها لقبول الفيض الإلهي واللذة
الحقيقية التي لا تفارقه أبداً وإذا كان بهذه الحال فهو لا محالة يفعل سائر الخيرات الأخر وينفع غيره ويبذل الأموال
والسماحة بجميع ما يتشاح الناس عليه ويخص أصدقائه من ذلك بكل ما يضيق عنه ذرع أصحاب السير الباقية فيصير
معظماً عند كل أحد ولا سيما عند صديقه وأيضاً فقد بينا فيما تقدم أن الإنسان مدني بالطبع وشرحنا معنى الذي
فإذاً بالواجب يكون تمام سعادة الإنسانية عند أصدقائه ومن كان تمامه عند غيره فمن المحال أن يصل مع الوحدة
والتفرد إلى سعادته التامة فالسعيد إذاً من اكتسب الأصدقاء واجتهد في بذل الخيرات لهم ليكتسب بهم ما لا يقدر
أن يكتسبه بذاته فيلتذ بهم أيام حياته ويلتذون أيضاً به وقد شرحنا حال هذه اللذة وأنها باقية الهيئة غير منحلة
ولا متغيرة وهؤلاء في جملة الناس والجمهور منهم قليلون جداً وأما أصحاب اللذات البهيمية والنافع فيها فكثيرون
جداً وقد يكتفى من هؤلاء بالقليل كالأبازير في الطعام وكالملح خاصة وأما الصديق الأول الذي ذكرنا وصفه فلا يمكن
أن يكون كثيراً لعزته ولأنه محبوب بإفراط وإفراط المحبة لا يحتمل ولا يتم إلا لواحد وأما حسن العشرة وكرم اللقاء والسعي
لكل أحد بسيرة الصديق الحقيقي فيبذل لأجل طلب الفضيلة ولأنا قد قلنا فيما تقدم أن الرجل الخير الفاضل
يسلك في عشرة معارفه مسلك الصديق وإن لم تتم الصداقة الحقيقية فيهم وأرسطوطاليس يقول إن الإنسان
محتاج إلى الصديق عند حسن الحال وعند سوء الحال فعند سوء الحال يحتاج إلى معونة الأصدقاء وعند حسن الحال
يحتاج إلى المؤانسة وإلى من يحسن إليه ولعمري أن الملك العظيم يحتاج إلى من يصطنعه ويضع إحسانه عنده كأن الفقير

من الناس

من الناس يحتاج الى الصديق يصطنع ويضع عنده المعروف قال ومن اجل فضيلة الصداقة يشارك الناس بعضهم بعضا
ويتعاشرون عشرة جميلة ويجتمعون في الرياضات والصيد والدعوات ولهذا سقراطيس ثم قال بهذه الالفاظ التي لا اكثر
التعجب ممن يعلم اولاده اخبار الملوك ويولع بعضهم ببعض في ذكر الحروب والضغائن ومن اشتم او وثب على صاحبه والاخطار
بالهم امر المودة واحاديث الالفة وما يحصل من الخيرات العامة لجميع الناس بالمحبة والانس وانه لا يستطيع احد
من الناس ان يعيش بغير المودة وان مال السالية الدنيا بجميع رغائبها فان ظن احد ان امر المودة صغير فالصغير من
ظن ذلك وان قدر انه موجود يسير الخطب يدرك بالهوينا فما اصعبه وما اعسر وجود صداقة يوثق بها
عند البلوى ثم قال لكني اعتقد واقول ان قدر المودة وخطرها عندي اعظم من جميع ذهب كنوز قارون ومن
ذخائر الملوك ومن جميع ما يتنافس فيه اهل الارض من الجواهر وما تحويه الدنيا برا وبحرا وما يتقلبون فيه من سائر
الامتعة والاثاث ولا يعدل جميع ذلك ما اختزنه لنفسي من فضيلة المودة وذلك ان جميع ما احصيته لا ينفع صاحبه
اذا حلت به لوعة مصيبة في صديق يفقده وفهم من الصديق ههنا انه اخ موات سواء كان اخا من نسب او غريبا او ولدا
او والدا لا يقوم له جميع ما في الارض مقام صديق يثق به في مهم يساعده عليه وسعادة عاجلة او اجلة تتم له فطوبى
لمن اوتي هذه النعمة العظيمة وهو خلو من السلطان واعظم طوبى لمن اوتيه في سلطان وذلك ان من باشر امور الرعية
واراد ان يعرف احوالهم وينظر في امورهم حتى النظر ان بكيفيه اذنان والعينان ولا قلب واحد فان وجد اخوانا ذوي ثقة
وجد بهم عيونا واذانا وقلوبا كانها باجمعها له فقرب عليه اطرافه واطلع من ادنى امره على اقصى ما دوى الغائب
بصورة الشاهد فاني توجد هذه الفضيلة الا عند الصديق وكيف يطمع فيها عند غير الرفيق الشفيق واذ قد
عرفناه هذه النعمة الجليلة الخطيرة فيجب علينا ان ننظر كيف نقتنيها ومن اين نطلبها واذا حصلت لنا كيف نحتفظ
بها لئلا يصيبنا فيها ما اصاب الرجل الذي ضرب به المثل حين طلب شاة سمينة فوجدها وارمة فاغتر بها وظن
الورم سمنا فاخذ الشاعر فقال اعيذها نظرات منك صادقة ان تحسب الشحم فيمن شحمه ورم لا سيما وقد علمنا
ان الانسان من بين الحيوان يتصنع حتى يظهر للناس منه ما لا حقيقة له فيبذل ماله وهو بخيل ليقال هو جواد ويقدم
في بعض المواطن على بعض المخاوف ليقال هو شجاع واما سائر الحيوان فان اخلاقه ظاهرة للناس من اول الامر لا يتصنع فيها
وكذلك لا يكون حال من لا يعرف الحشائش والنبات فانها تشتبه في عينه حتى ربما تناول منها شيئا وهو يظنه حلوا فاذا
طعمه وجده مرا او يظنه غذاء فيكون سما فينبغي لنا ان نحذر ركوب الخطر في تحصيل هذه النعمة الجليلة حتى لا نقع
في مودة المموهين المخادعين الذين يتصورون لنا بصورة الفضلاء الاخيار فاذا حصلونا في شباكهم افترسونا

كما تفترس السباع اكيلتها والطريق الى السلامة من هذا الخطر بحسب ما اخذناه عن سقراطيس اذا اردنا ان نستفيد
صديقا ان نسأل عنه كيف كان في صباه مع والديه ومع اخوته وعشيرته فان كان صالحا معهم فارج الصلاح منه والا
فابعد عنه واياك واياه قال ثم اعرف بعد ذلك سيرته مع اصدقائه قبلك فاضفها الى سيرته مع اخوته ووالديه ثم تتبع امره
في شكر من يجب عليه شكره او كفره النعمة ولست اعني بالشكر المكافاة التي ربما عجز عنها بالفعل ولكن ربما عطل نيته في
الشكر فلا يكافي بما يستطيع وبما يقدر عليه ويغتنم الجميل الذي يسدى اليه ويجحده او يتكاسل عن شكره بالثنا
وليس احد يعجز عن نشر النعمة التي توليه والثناء على صاحبها والاعتداد له بها وليس شي اشد احتياطا للنعم من
الكفر وحسبك ما اعده الله لكافر نعمته من النقم مع تعاليه عن الاستضرار بالكفر ولا شي اجلب للنعمة ولا اشد
تثبيتا لها من الشكر وحسبك ما وعد الله به الشاكرين مع استغنائه عن الشكر فتعرف هذا الخلق ممن تريده اخا
واحذر ان تبتلى بالكفر للنعم (١) المستحقر لايادي الاخوان واحسان السلطان ثم انظر الى ميله الى الراحات وتباطئه عن
الحركة التي فيها ادنى نصب فان هذا الخلق ردي يتبعه الميل الى اللذات فيكون سببا للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق
ثم انظر نظرا شافيا في محبته للذهب والفضة واستهانته بجمعهما وحرصه عليهما فان كثيرا من المتعاشرين يتظاهرون
بالمحبة وبينهم ادوار ويتناصحون فاذا وقعت بينهم معاملة في هذين الجوهرين هر بعضهم على بعض هرير الكلاب وخرجوا
الى ضروب العداوة ثم انظر في محبته للرياسة والتفريط فان من احب الغلبة والترؤس وان يفرط لا ينصفك في المودة
ولا يرضى منك بمثل ما يعطيك ويحمله الخيلاء والتيه على الاستهانة باصدقائه وطلب الترفع عليهم وليس تتم مع ذلك
مودة ولا غبطة ولا بد من ان تؤول الحال بينهم الى العداوة والاحقاد والاضغان الكثيرة ثم انظر هل هو ممن يتهتر في
بالغناء واللحون وحضور ضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحك فان كان كذلك فما اشغله عن مساعدات اخوانه
ومواساتهم وما اشد هربه عن مكافاة باحسان واحتمال النصب ودخول تحت حمل فيه مشقة فان وجدته بريئا من هذه
الخلال فالتمسه فعض عليه وارغب فيه واكتف بواحد ان وجدته فانه كما قال عزيز واينما فان من كثر اصدقاؤه ولم يكن يعرفهم
اضطر الى الاغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه وربما ترادفت عليه احوال متضادة اعني ان تدعوه
مساعدة صديق الى ان يسر بسروره ومساعدة اخر الى ان يغتم بغمه وان يسعى بسعي واحد ويقعد بقعود اخر مع احوال تشبه هذه
كثيرة مختلفة ولا ينبغي ان يحملك ما حضضناك عليه من طلب الفضائل ممن تصادقه على تتبع صغار عيوبه وتقصيره
بذلك الى ان لا يسلم لك احد فتبقى خلوا من الصديق بل يجب ان تغضي عن المعايب الصغيرة التي لا يسلم من مثلها البشر
وتنظر ما تجده في نفسك من عيب تحتمل مثله من غيرك واحذر عداوة من صادقته او خالطته مخالطة الصديق

واسمع

ما صح قول الشاعر عدو لك من صديقك مستفاد فلا تستكثرن من الصحاب فان الداء اكثر ما تراه يكون من الطعام
او الشراب فلذا يجب عليك متى حصل لك صديق ان تكثر مراعاته وتبالغ في تفقده ولا تتهاون باليسير من حقه عند
يعرض له او حادث يحدث به ثم تتلافى اوقات الرخاء فينبغي ان تلقاه بالوجه الطلق والخلق الرحب وان تظهر له في غيبتك وحركاتك
وعشاشتك وارتياحك عند مشاهدتك له ما يزداد به في كل يوم وكل حال ثقة بودك وسكونك الى غيبتك
ويرى السرور في جميع اعضائك التي يظهر السرور فيها اعني العين فان التحقي الشديد عند طلعة الصديق لا يخفى سروره
الشكل بالشكل امر غير مشكل ثم ينبغي ان تفعل مثل ذلك بمن تعلم انه يؤثره ويحبه من صديق او ولد او تابع او حاشية
وتثني عليهم من غير ان تخرج بك الى الملق الذي يعنفك عليه ويظهر له منك تكلف فيه وانما يتم لك ذلك اذا
ترخيت الصدق في كل ما تثني به عليه والزم هذه الطريقة حتى لا يقع منك توان فيها بوجه من الوجوه وفي حال
من الاحوال فان ذلك يجلب المحبة الخالصة ويكسب الثقة التامة ويجعلك تختبر العزيز ومن لا تعرفه لك بره وكما ان
الحمام اذا الف بيوتنا وانس بها الفنا وطاف بها يجلب لنا اشكاله وامثاله وكذلك حال الانسان اذا عرفنا واختلط بنا
انسلاك الراغب فينا الانس بنا بل يزيد على الحيوان الغير الناطق بحسن الوصف وجميل الثناء واعلم ان مشاركة الصديق
في السرور اذا كنت فيها وان كانت واجبة عليك حتى لا تستأثر بها دونه فتنقص بشيء منها فان مشاركته في الضراء اوجب
وموقعها عنده اعظم فلتنظر عند ذلك الى اصابته نكبة او لحقته مصيبة او عثر به الدهر كيف تكون مواساتك
له بنفسك ومالك وكيف يقوم تفقدك له ومراعاتك ولا تنتظرن به ان يسالك تصريحا او تعريضا بل اطلع على قلبه
واسبق الى ما في نفسه وشاركه في بعض ما لحقه ليخفف عنه وان بلغت مرتبة من السلطان والغنى فاغمر اخوانك فيها
من غير امتنان ولا تطاول وان رايت من بعضهم تواضعا وتقصانا عما عهدته فلا تخطر زيادة مداخلة واختلاطه
واجتذابه اليك فانك ان انفت من ذلك وتداخلك شيء من الكبر والصلف عليهم انتقض حبل المودة وانتكث قوته
ومع ذلك فلست تامن ان يزولوا عنك فتستحيي منهم وتضطر الى قطيعتهم حتى لا تنظر اليهم ثم حافظ على هذه الشروط
بالمداومة عليها لتبقى المودة على حال واحدة وليس هذا الشرط خاصا بالمودة بل هو مطرد في كل ما يخصك اعني ان
مركوبك وملبوسك ومنزلك متى لم تراعها بل تراها متصلة فسدت وانتقضت فاذا كانت صورة حائطك وسطوحك
كذلك ومتى غفلت وتوانيت لم تامن نقوضه وتهدمه فكيف ترى ان تجفو من ترجو منه كل خير وتطلب مشاركته في
السراء والضراء ومع ذلك فانه ضرر لا يختص بك بنفعه واحد واما سد بيقك فوجوه الضرر التي تدخل عليك
بجفائه وانتقاض مودته كثيرة عظيمة وذلك انه ينقلب بعداوته ويتحول ما انعم مضنا فلا تامن غوائله وعداوته مع

الرغائب من المناصب به وينقطع رجاؤك فيما لا تجد له خلفا ولا تستفيد بعده عوضا ولا تسد مسده شيء واذا اعيت
شروطه وحافظت عليها بالمداومة تمت جميع ذلك ثم احذر المراء معه خاصة وان كان واجبا ان تتجنبه مع كل احد
فان مماراة الصديق تقتلع المودة من اصلها لانها سبب الاختلاف والاختلاف سبب التباين الذي هو ضد ما منه
الى ضده وقد اخترنا عليه الالفة التي طلبناها واثنينا عليها وقلنا ان الله عز وجل دعا اليها بالشريعة
الفونية واني لا اعرف من يؤثر المراء ويزعم انه يقدح خاطره ويشحذ ذهنه ويثير شكوكه فهو يتعمد في المحافل التي
تجمع رؤساء اهل النظر ومتعاطي العلوم مماراة صديقه ويخرج في كلامه معه الى الفاظ الجهال من العامة وسقاط
ليري خجل صديقه وليظهر انقطاعه وتبلده وليس يفعل ذلك عند خلوته به وهو تذكرة له وانما يفعله حين
يظن به انه ادق نظرا واحضر حجة واغزر علما واحد قريحة وما كنت اشبههم الا باهل البغي وجبابرة اصحاب الاموال
والمتشبهين بهم من اهل البدع فان هؤلاء يستحقر بعضهم بعضا ولا يزال يصغر بصاحبه ويزري على مروته ويطلب
عيوبه ويتتبع عثراته ويبالغ كل واحد فيما يقدر عليه من اساءة صاحبه حتى يؤدي بهم الحال الى العداوة التامة التي
يكون معها التعاية وادالة التهم ويتجاوز ذلك الى سفك الدم وانواع الشرور فكيف يثبت مع المراء محبة او يرجى
به الفة ثم احذر في صديقك ان كنت متحققا بعلم او متحليا بادب ان تبخل عليه بذلك الفضل او يرى فيك انك تحب الاستبداد
دونه والاستئثار عليه فان اهل العلم لا يرى بعضهم في بعض ما يراه اهل الدنيا بينهم وذلك ان متاع الدنيا قليل فاذا
تزاحم عليه قوم ثلم بعضهم حال بعض ونقص حظ كل واحد من حظ الاخر فاما العلم فانه بالضد اذ ليس احد ينقص منه ما يأخذه
غيره منه بل يزكو على النفقة ويربو مع الصدقة ويزيد على الانفاق وكثرة الخرج فاذا بخل صاحب علم بعلمه فانما ذلك
لاحوال فيه كلها قبيحة وهي انه اما ان يكون قليل البضاعة منه فهو يخاف ان يفنى ما عنده او يرد عليه ما لا يعرفه فيفتضح
عند الجهال واما ان يكون مكتسبا به فهو يخشى ان يضيق مكتسبه به وينقص حظه منه واما ان يكون حسودا
والحسود بعيد من كل فضيلة لا يوجد احد من اني لا اعرف من لا يرضى بان يجهل بعلم نفسه حتى يجهل بعلم غيره ويكثر عيبه
ويحط على من يفيد غيره من التلامذة المستحقين لفائدة العلم واكثر ما يتوصل الى اخذ الكتب من اصحابها ثم منعهم منها
وهذا خلق لا تبقى معه مودة بل يجلب الى صاحبه عداوات لا يحسبها ويجمع اطماع اصدقائه من سدا فيه ثم احذر ان
تنبسط مع اصحابك ومن يخلو بك من اتباعك او يحتمل احد منهم على ذكر شيء في نفسه ولا ترخص في عيب شيء يتصل به فضلا
عن عيبه ولا يطمعن احد في ذلك من اولي اسبابك والمتصلين بك جدا ولا هزلا وكيف يحتمل ذلك فيه وانت عينه
وقلبه وخليفته على الناس كلهم بل انت هو فان ان بلغه شيء مما حكيته لم يشك ان ذلك كان عن رايك وهواك

ينقلب عدوا وينفر عنك نفور الضد فان عرفت منه انت عيبا فوافقه عليه موافقة لطيفة ليس فيها غلظة فان الطبيب الرفيق ربما يبلغ بالدواء اللطيف ما يبلغه غيره بالشق والقطع والكي بل ربما توصل بالغذاء الى الشفاء واكتفى عن المعالجة بالدواء ولست احب ان تفضي عما تعرفه في صديقك وان تترك موافقته عليه بهذا الضرب من الموافقة فان ذلك خيانة منك ومسامحة فيما يعود ضرره عليه وليس من حق الصديق ان يعرف عيبه الا الاضداد حتى يعيبوه ويثلبوه ثم احذر النميمة وسماعها وذلك ان الاشرار يدخلون بين الاخيار في صورة النصحاء فيوهمونهم ويتقولون اليهم في عرض الاحاديث اللذيذة اخبار اصدقائهم محرفة مموهة حتى اذا تجاسروا عليهم بالحديث المختلق يصرحون لهم بما يفسد مودتهم ويشوه وجوه اصدقائهم الى ان يبغض بعضهم بعضا وللقدماء في هذا المعنى كتب موقفة يحذرون فيها من النميمة ويشبهون صورة النمام بمن يحك باظافيره اصول البنيان القوية حتى يؤثر فيها ثم لا يزال يزيد ويتمكن حتى يدخل فيها المعول فيقلعه من اصله ويضربون له الامثال الكثيرة المشبهة بحديث الثور مع الاسد في كتاب كليلة ودمنة ونحن نكتفي بهذا القدر من الايماء لئلا نخرج عن رسم كتابنا وعما بنينا عليه مذهبنا من الايجاز مع الشرح ولست ترى مع الايجاز والاختصار تعظيم هذا الباب وتكريره عليك لتعلم ان القدماء انما الفوا فيه الكتب وضربوا له الامثال واكثروا فيه من الوصايا لما رأوه من النفع العظيم عند السامعين من الاخيار ولما عرفوه من الضرر الكثير على من يستهين به من الاغمار وليعلم ان المثل المضروب في السباع القوية اذا دخل عليها الثعلب الرائغ على ضعفه فاهلكها ودمرها وفي الملوك الحصفاء يدخل بينهم اهل النميمة في صورة الناصحين حتى يفسدوا نياتهم على وزرائهم المبالغين في نصيحتهم المجتهدين في تثبيت ملكهم الى ان يغضبوا عليهم ويصرفوا اعينهم عنهم ويصبروا من محبتهم وايثارهم على ابائهم واولادهم الى ان لا يملؤوا اعينهم منهم والى ان يبطشوا بهم قتلا وتعذيبا وهم غير مذنبين ولا مجترمين ولا مستحقين الا الكرامة والاحسان وما يلغ بهم من الاقصاء والاضرار لما بلغه من هؤلاء فكم بالحري ان يبلغ منا اذا لم نجده في اصدقائنا الذين اخترناهم على الانام وادخرناهم للشدائد واحللناهم محل ارواحنا وزدناهم تفضلا واكراما وقد تبين لك جميع ما قدمناه ان الفضائل واصناف المحبات التي تتم بها سعادة الانسان من حيث هو مدني بالطبع انما اختلفت ودخل فيها ضروب الشر وزال عنها معنى التاحد وعرض لها الانتشار حتى احتجنا الى حفظها والتعب الكثير بنظامها لاجل النقائص الكثيرة التي فينا وحاجتنا الى اتمامها مع الحوادث التي تعرض لها من الكون والفساد فان الفضائل الخلقية انما وضعت من اجل المعاملات والمعاشرات التي لا يتم الوجود الانساني الا بها وذلك ان العدل انما احتيج اليه لتصحيح المعاملات وليزول به معنى الجور الذي هو رذيلة عن المتعاملين وانما

في انواع المحبة

وضعت العفة فضيلة لاجل اللذات الرديئة التي تحمي الجنايات العظيمة على النفس والبدن وكذلك الشجاعة وضعت فضيلة من اجل الامور الهائلة التي يجب ان يقدم الانسان عليها في بعض الاوقات ولا يهرب منها وعلى هذا جميع الاخلاق المرضية التي وصفناها وحضضنا على اقتنائها وايضا فان جميع هذه الفضائل تحتاج الى اشياء خارجة في الاموال والاكتساب من وجوهها ليمكنه ان يفعل بها فعل الاحرار والعادل يحتاج الى مثل ذلك ليجازي من عاشره بجميل بكافئه من عامله باحسان وجميعها لا تقوم الا بالابدان والانفس ما هو خارج عنها على حسب تقسيمنا السعادات فيما مضى وكلما كانت الحاجة اكثر احتيج فيها الى المواد الخارجة عنا اكثر فهذه حالة السعادات الانسانية التي لا تتم الا بالافعال البدنية والاحوال المدنية وبالاعوان الصالحين والاصدقاء المخلصين وهي كما تراها كثيرة والتعب بها عظيم ومن قصر فيها قصر به عن السعادة الخاصة به ولذلك صار الكسل ومحبة الراحة من اعظم الرذائل لانهما يحولان بين المرء وبين جميع الخيرات والفضائل ويسلخان الانسان من الانسانية ولذلك ذممنا المتوحدين بالزهد اذا تفردوا عن الناس وسكنوا الجبال والمغارات واختاروا التوحش الذي هو ضد التمدن لانهم يتخلون عن جميع الفضائل الخلقية التي عددناها كلها وكيف يعف ويعدل ويسخو ويشجع من فارق الناس وتفرد عنهم وعدم الفضائل الخلقية وهل هو الا بمنزلة الجماد والميت واما محبة الحكمة والانصراف الى التصور العقلي واستعمال الاراء الالهية فانها خاصة بالجزء الالهي من الناس وليس يعرض لها شيء من الافات التي تعرض للمحبات الاخر الخلقية ثم لضروب الفساد ولذلك قلنا انها لا تقبل النميمة ولا نوعا من انواع الشرور لانها الخير المحض وسببها الخير الاول الذي لا نشر به مادة ولا للحظة الشر التي في المادة وما دام الانسان يستعمل الاخلاق والفضائل الانسانية فانه محجوب عن هذا الخير الاول وهذه السعادة الالهية ولكن ليس يتم له الا بتلك ومن يحصل تلك الفضائل بنفسه ثم اشتغل عنها بالفضيلة الالهية فقد اشتغل بالاشتغال ونجى من مجاهدات الطبيعة والامها ومن مجاهدات النفس وقواها وصار مع الارواح الطيبة واختلط بالملا المقربين فاذا انتقل من وجوده الاول الى وجوده الثاني حصل في النعيم الابدي والسرور السرمدي وقد اطلق ارسطوطاليس جميع هذه الالفاظ وقال ان السعادة التامة الخالصة هي لله عز وجل ثم للملائكة والمتالهين ثم قال ولا ينبغي ان يضاف الى الملائكة تلك الفضائل التي عددناها في سعادة الانسان فانهم لا يتعاملون ولا يكون عند احد منهم وديعة فيحتاج الى ردها ولا بينهم شركة فيحتاج الى العدالة ولا يفزعهم شيء فيحتاج الى النجدة ولا لهم نفقات فيحتاج الى الذهب والفضة ولا لهم شهوات فيحتاج الى ضبط النفس والى فضيلة العفة ولا هو مركب من الاسطقسات الاربعة التي تحلل فلعدلها فيحتاج الى الغذاء فاذن هؤلاء الابرار المطهرون من خلق الله عز وجل غير محتاجين الى الفضائل الانسية

المقالة الخامسة

والله تعالى تقدس اجلّ واعلى من ملائكته فيجب ان تنزهه عن جميع ما ذكرناه من فضائل الانسان وانما نذكره بالخير
البسيط الذي يشبهه وننسب اليه الامور العقلية التي تليق بفضله الحق الواجب الذي لا مرية فيه لا يحبه الا السعيد الخير
من الناس الذي يعرف السعادة والخير بالحقيقة فلذلك يتقرب اليه بما يجهده ويطلب مرضاته بقدر طاقته ويتقبل
اوامره بجملة استطاعته ومن احب الله تعالى هذه المحبة وتقرب اليه هذا التقرب واطاعه هذه الطاعة احبه
الله وقربه وارضاه واستحق خلته التي اطلقتها الشريعة على بعض البشر حيث قيل ابراهيم خليل الله واما ارسطوطاليس
فانه اطلق بعد ذلك ما العلة غير مطلق في لغتنا وذلك انه قال من احب الله تعالى عاهد كما يتعاهد الاصدقاء
بعضهم بعضا واحسن اليه ولذلك يظن بالحكيم اللذات العجيبة وضروب الفرح الغريبة ويرى من تحقق بالحكمة
انها ملذة غاية اللذاذة فلا يلتفت الى غيرها ولا يعرج على سواها واذا كان الامر على ما وصفنا فالحكيم السعيد
التام الحكمة هو الله تعالى فلا يحبه الا السعيد الحكيم بالحقيقة لان الشبيه انما يسر بشبيهه فقط ولذلك صارت
هذه السعادة ارفع واعلى من تلك السعادة التي ذكرناها وهي غير منسوبة الى الانسان لانها مهذبة من الحياة
الطبيعية مبرأة من القوى النفسانية مباينة لجميعها غاية المباينة وانما هي موهبة الهية يهبها البارئ جلت
عظمته لمن اصطفاه من عباده ثم القسم الماضي منه وسعي لها سعيها ورغب فيها ولزمها مدة حياته واحتمل المشقة والتعب
فان من لم يصبر على اتمام التعب اشتاق اللعب وذلك ان اللعب يشبه الراحة والراحة ليست من تمام السعادة
ولا من اسبابها وانما يميل الى الراحات البدنية من كان طبيعي الشكل بهيمي الخيار كالعبيد والصبيان والبهائم
وليس ينسب الحيوان غير الناطق ولا الصبيان ولا العبيد الى السعادة ولا من كان مناسبا لهم واما العاقل الفاضل
فانه يطلب بهمته اعلى المراتب وارسطوطاليس يقول ليس ينبغي ان تكون همة الانسان انسية وان
كان انسانا ولا يرضى بهمة الحيوان الميت مما كان مع ايضا ميتا بل يقصد بجميع قواه لان يحيى حيوة الهية فان الانسان
وان كان صغير الجثة فهو عظيم بالحكمة شريف بالعقل والعقل يفوق جميع الخلائق لانه الجوهر الرئيس المستولي
على هذا الكل بامر مبدعه تعالى جده وقد تقدم لنا فيما تقدم ان الانسان ما دام في هذا العالم فهو محتاج الى حسن الحال
الخارجة عنه ولكن لا ينبغي ان ينصرف الى طلب تلك بقوته كلها ولا يطلب الاستكثار منه فقد يصل الى الفضائل
من ليس بكثير المال ولا ظاهر اليسار فان الفقير من المال والاملاك قد يفعل الافعال الكريمة ولذلك قالت الحكماء
ان السعداء هم الذين رزقوا القصد من الخيرات الخارجة عنهم وفعلوا الافعال التي تقتضيها الفضيلة وان كانت
فيهم قليلة هذا كلام الحكيم في هذه المرتبة التي وعد ما كان الكلام فيها وهو يقول بعد ذلك ليس في معرفة

في انواع السعادة

الفضائل ما يقاد الى الموعظة ويرغب في الخيرات وهؤلاء قليلون وهم الذين يشتمون من جميع الرذائل والقبائح
وذلك للمزاج الجيد والطبع الجيد الفائق ومنهم من ينقاد الى الخيرات حتى يمتنع من الرذائل والشرور بالوعيد
والفزع والانذارات من العذاب فيهرب من الجحيم والهاوية وما اعد فيهما من الالام ولعل لذلك حكينا ان بعض الناس خيار
بالطبع وبعضهم خيار بالشرع وبالتعلم فالشريعة تجري لهؤلاء مجرى الماء للانسان الذي يغص ويسيغ غصته ومن لا
ينقاد لها فهو كالشرق بالماء فلا يشرب الماء ولا يجد ما يسيغ غصته فهو الهالك الذي لا حيلة فيه في صلاحه وتربيته ولهذه العلة قلنا ان من كان بالطبع خيرا فانما ذلك لمحبة الله اياه وليس لمر الينا ولا نحن كنا
سببه بل الله عز وجل ومثل هذا هو الذي يقول فيه ارسطوطاليس ان عناية الله به اكثر فيحصل مما قدمناه ان اصناف
السعداء من الناس اربعة وهم موجودون بالتصفح والخبرة وذلك انا نجد من الناس من هو خير فاضل من مبدأ كونه
نزيه عن التجارة طلبا وتقرب هيئة الفلاحة ناشئا بان يكون خيرا كريم الجميل يؤثر مجالسة الاخيار وموانسة الفضلاء
ويتقرب من اضدادهم وليس يكون كذلك الا بعناية الهية من اول مولده كما قلنا ونجد ايضا من لا يكون بهذه الصفة
من مبدأ كونه بل يكون كسائر الصبيان الا انه يسعى ويجتهد ويطلب الحق اذا رأى اختلاف الناس خيرا ولا يزال كذلك
حتى يبلغ مرتبة الحكماء اعني ان يصير عمله صحيحا وعلمه صوابا وليس يبلغ هذه الدرجة الا بالتفلسف واطراح العصبية
وسائر ما صحبه من اباطيله ونجد ايضا من يوجد بهذه السيرة اخذا على الاكراه اما بالتاديب الشرعي واما بالتعليم الحكمي
ومعلوم ان المطلوب هو القسم الثاني اذ كانت الاقسام الباقية هي من خارج ولا يمكن ان يطلب اعني ان من يتفق له
اصل مولده السعادة ومن يكره عليها ليس من اقسام الطالب المجتهد وقد تبين ايضا مقام الطالب المجتهد ومنزلته من
السعادة التامة الحقيقية وانه وحده من بين سائر الطبقات هو السعيد الكامل المقرب الى الله عز وجل المحب المطيع
المستحق خلته ومحبته كما تقدم وصفه تمت المقالة الخامسة

المقالة السادسة

نقول بعون الله وتوفيقه وتاييده في هذه المقالة بذكر شفاء الامراض التي تلحق نفس الانسان وعلاجها وذكر الاسباب
والعلل التي تولدها ونحذو فيها حذو حذاق الاطباء على علاج مرض جسماني الابدان يعرفونه ويعرفوا السبب والعلة
فيه ثم يرومون مقابلته باضداده من العلاجات ويبتدؤن من الحمية والادوية اللطيفة الى ان يضطروا في بعضها
الى استعمال الاغذية الكريهة والادوية البشعة وفي بعضها الى القطع بالحديد والكي بالنار ولما كانت النفس قوة
الهية غير جسمانية وكانت مع ذلك مستعملة للمزاج خاصة ومربوطة به رباطا طبيعيا الهيا لا يعلمه احدهما صاحبه
الا بمشيئة الخالق عز وجل وجب ان نعلم ان احدهما متعلق بصاحبه متغير بتغيره فيصح بصحته ويمرض بمرضه ونحو

المقالة السادسة

ذلك مشاهدة وعيانا بما يظهر لنا من افعالهم وذلك انا كما نرى المريض من جهة بدنه لا سيما ان كان سبب مرضه احد العضوين الشريفين اعنى الدماغ والقلب يتغير عقله ويمرض حتى يتكدر ذهنه وفكره وتخيله وسائر قوى نفسه الشريفة ويحسن هو من نفسه بذلك كذلك ايضا نرى المريض من جهة نفسه اما بالغضب واما بالحزن واما بالعشق واما بالشهوات الهائجة يتغير صورة بدنه حتى يضطرب ويرتعد ويصفر ويحمر ويهزل ويسمن ويلحقها ضروب التغير المشاهدة بالحس فيجب لذلك ان نتفقد مبدء الامراض اذا كان من نفوسنا فان كان مبدئها من ذاتها كالفكر فى الاشياء الردية واجالة الراى فيها وكاستشعار الخوف والخوف من الامور العارضة والمترقبة والشهوات الهائجة قصدنا علاجها بما يخصها وان كان مبدئها من المزاج ومن الحواس كالفتور الذى مبدئه ضعف حرارة القلب مع الكسل والرفاهية وكالعشق الذى مبدئه النظر مع الفراغ والبطالة قصدنا ايضا علاجها بما يخص هذه وايضا لما كان طب الابدان ينقسم بالقسمة الاولى الى قسمين احدهما حفظ صحتها اذا كانت حاضرة والاخرى ردها اليها اذا كانت غائبة وجب ان نقسم طب النفوس هذه القسمة بعينها فنرتدها اذا كانت غائبة ونتقدم فى حفظ صحتها اذا كانت حاضرة فنقول اذا كانت خيرة فاضلة تحب نيل الفضائل وتحرص على اصابتها والاشتياق الى العلوم الحقيقية والمعارف الصحيحة فيجب على صاحبها ان يباشر من يجانسه ويطلب من يشاكله ولا يانس بغيرهم ولا يجالس سواهم ويجتنب كل الحذر من معاشرة اهل الشر والمجون والمجاهرين باصابة اللذات القبيحة وركوب الفواحش المفتخرين بها المتمكنين منها ولا يصغى الى اخبارهم مستطيبا ولا يروى اشعارهم ولا يحضر مجالسهم منبهجا وذلك ان حضور مجلس احد من مجالسهم وسماع خبر واحد من اخبارهم يتعلق من وعره ووسخه بالنفس ما لا ينغسل عنها الا بالزمان الطويل والعلاج الصعب وربما كان سببا لفساد الفاضل المحنك وغواية العالم المستبصر حتى يصير فتنة لها فضلا عن الحدث الناشى المتعلم المسترشد والعلة فى ذلك ان محبة اللذات البدنية الجسمية طبيعة للانسان لاجل النقائص التى فيه فنحن بالجبلة الاولى والفطرة السابقة نميل اليها ونحرص عليها وانما نزم انفسنا عنها بزمام العقل حتى نقف عند ما يرسم لنا ونقتصر على المقدار الضرورى منها وانما استثنيت فى اول هذا الكلام وشرطت مباشرة الاصدقاء الذين ذكرت احوالهم فى المقالة المتقدمة وحكمت بتمام السعادة معهم ولهم لا تتم الا بالمؤانسة والمداخلة ولا بد فى ذلك من المزاح المستعذب والاحاديث المستطابة والفكاهة المحبوبة واصابة اللذة التى تطلقها الشريعة ويقدرها العقل حتى لا يتجاوزها الى الاسراف فيها ولا يقصر عنها نقصا نزرا وذلك ان الخروج الى احد الطرفين ان كان الى جانب الزيادة سمى مجونا وفسقا وخلاعة

وفى امراض النفوس

وما اشبهها من اسماء الذم وان كان الى جانب النقصان سمى فدامة وعبوسا وشكاسة ... والمتوسط بينهما هو الظريف الذى يوصف بالهشاشة والطلاقة وحسن العشرة ويعرض من الصعوبة فى وجود هذا الوسط ما يعرض فى سائر الفضائل الخلقية ومما يجب على من يحفظ صحة نفسه ان يلتزم وظيفة من الجزء النظرى والعملى لا يدع الاخلال بها البتة ليجرى للنفس مجرى الرياضة التى تلزم فى حفظ صحة البدن واطباء النفوس اشد تعظيما لحفظ صحة النفس ذلك ان النفس متى تعطلت من النظر وعدمت الفكر والغوص على المعانى تبلدت وتبلهت وانقطعت عنها مادة كل خير واذا الفت الكسل وتبرمت بالروية واختارت العطالة قرب هلاكها لان فى عطلتها هذه انسلاخا من صورتها الخاصة بها ورجوعا منها الى رتبة البهائم وهذا هو الانتكاس فى الخلق نعوذ بالله منه واذا تعود الحدث الناشى من مبدء كونه الارتياض بالامور الفكرية ولازم التعاليم الاربعة الف الصدق واحتمل ثقل الروية والنظر وانس بالحق ونبا طبعه عن الباطل وسمعه عن الكذب فاذا بلغ اشده وانتقل الى مطالعة الحكمة استمر طبعه فيها وتشرب ما يستودع منها ولم يرد عليه امر غريب ولا يحتاج الى كثير تعب فى فهم غوامضها واستخراج دفائنها فيصل الى السعادة التى ذكرناها سريعا واذا كان حافظ هذه الصحة قد توحد فى العلم وبرع فلا يحمله العجب بما عنده على ترك الازدياد فان العلم لا نهاية له وفوق كل ذى علم عليم ولا يتكاسل عن معاودة ما علمه والدرس له فان النسيان آفة العلم وليتذكر قول الحسن البصرى اقرعوا هذه النفوس فانها طائعة وحادثوها فانها سريعة الدثور واعلم ان هذه الكلمات مع قلة حروفها كثيرة المعانى وهى مع ذلك صحيحة واستوفت شرط البلاغة وليعلم ايضا حافظ هذه الصحة على نفسه انه انما يحفظ عليها نعما سنية جليلة موهوبة لها وكنوزا عظيمة مدخرة فيها وملابس فاخرة مفرغة عليها وان من كانت هذه المواهب الجليلة موجودة له فى ذاته لا يحتاج الى طلبها من خارج ولا الى بذل الاموال فيها لغيره ولا يتكلف العناء والمؤن الثقال فى تحصيلها ثم اعرض عنها واهمل امرها حتى انسلخ عنها وعرى منها الملوم فى فعله مغبون فى رايه غير رشيد ولا موفق لا سيما وهو يرى طالبى النعم الخارجة كيف يتجشمون الاسفار البعيدة الخطرة ويقطعون السبل المخوفة الوعرة ويتعرضون لضروب المكاره وانواع التلف من السباع العادية وطبقات الاشرار الباغية وهم يخيبون فى اكثر الاحوال مع مقاساة هذه الاهوال وربما عرضت لهم الندامات المفرطة والحسرات المعطبة التى تقطع انفاسهم وتفصل اعضائهم فان ظفر واحد منهم بشئ من مطالبهم كان لا محالة زائلا عن قريب او معرضا للزوال وغير مطموع فى بقائه لانه من خارج وما كان خارجا عنها فهو غير ممتنع عما يطرقه من الحوادث التى لا تحصى كثرة وصاحبه مع هذه الحال شديد الوجل دائم الاشفاق متعب الجسم والنفس يحفظ ما لا يجد الى حفظه سبيلا والحذر على ما لا يغنى فيه الحذر فتيلا وان كان

المقالة السادسة

طالب هذه الاشياء الخارجة عنا سلطانا او صاحب سلطان تضاعفت عليه هذه المكاره اضعافا كثيرة بعدد ما يلابسه ويجب ما يقاسيه من الاضداد والحساد على البعد ومن القرب وبكثرة ما يحتاج اليه من المؤن في استصلاح من يليه ويلي من يليه من مداراة من يواليه ويعاديه وهو في كل ذلك ملوم مستبطأ معتب مستقصر ويستزيده جميع اهله والمتصلين به ولا سبيل له الى رضاء واحد منهم فضلا عن جميعهم ولا يزال يبلغه عن اخص الناس به من اولاده وحرمه ومن يجري مجراهم من حاشيته وخوله ما يملؤه غيظا وحنقا وهو غير آمن على نفسه من جميعهم مع التحاسد الذي بينهم من مكاشفة الاعداء اياهم ومواطأة الحساد لهم وكلما ازداد من الاعوان والاعضاد والانصار ازداد في شغل القلب بما جلبوا اليه من المكاره ما لم يكن عنده فهو غني عند الناس وهو اشدهم فقرا ومحسود وهو اكثرهم حسدا اذ كيف لا يكون فقيرا وحد الفقر هو كثرة الحاجة فاكثر الناس حاجة اشدهم فقرا كما ان اغنى الناس اقلهم حاجة ولذلك حكمنا حكما مسددا بان الله تعالى اغنى الاغنياء لانه لا حاجة له الى شيء من الاشياء وحكمنا ايضا ان اعظم الملوك منهم اشد الناس فقرا لكثرة حاجتهم الى الاشياء ولقد صدق ابو بكر في خطبته حيث قال اشقى الناس في الدنيا والآخرة الملوك ثم وصفهم فقال ان الملك اذا ملك زهده الله فيما في يده ورغبه فيما في يد غيره وانتقصه شطر اجله واشرب قلبه الاشفاق فهو يحسد على القليل ويتسخط بالكثير ويسأم الرخاء وانقطعت عنه لذة البهاء لا يستعمل العبر ولا يسكن الى الثقة فهو كالدرهم القسي والسراب الخادع جلد الظاهر حزين الباطن فاذا وجبت نفسه ونضب عمره وضحا ظله حاسبه فاشتد حسابه واقل عفوه الا ان الملوك هم المرحومون فهذه صفة الملك اذا تمكن من ملكه ولا يغادر منه شيئا ولقد سمعت اعظم من شاهدته من الملوك يستعيد هذا الكلام ثم يستعبر لموافقته ما في قلبه وصدقه عن حاله وصورته ولعل من يرى ظاهر الملوك من الاسرة والفرش والزينة والاثاث ويشاهدهم في مواكبهم محفوفين محفودين بين ايديهم الجنائب والمراكب والعبيد والخدم والحجاب والحشم ولا يعرف ذلك فيظن انهم مسرورون بما يراه لهم ولا يدري ما خلفهم ولكنا نعلم انهم في هذه الاحوال ذاهلون عما يراه البعيد لهم مشغولون بالافكار التي تشوبهم وبعتريهم فيما حكيناه من ضروراتهم وقد جربنا ذلك في اليسير مما ملكناه فدللنا على الكثير مما وصفناه ولعل بعض من يصل الى الملك او السلطان فالتذ في مبدئه مدة يسيرة جدا بقدر ما يمكن منه وتنفتح عينه فيه ولكنه بعد ذلك يصير جميع ما ملكه كالشيء الطبيعي له لا يلتذ به ولا يفكر فيه ويطمح بعينه الى ما لا يملكه فلو ملك الدنيا بحذافيرها لتمنى دنيا اخرى وترقت همته الى البقاء الابد والملك السرمدي حتى يتبرم بجميع ما وصل اليه وبلغته قدرته وذلك في حفظ الدنيا الصعب جدا لما في طبيعتها من الاختلال والتلاشي ولما يضطر الملك اليه من الامور

التي

التي وصفناها والاموال الجمة المصروفة الى الجند المرتبطين والخدم المتوفرين المتوسمين والكفاة في الكور المعتملة والحوادث التي لا يؤمن طروقها فهذه حال طلاب النعم الخارجة عنا واما النعم التي هي في ذواتنا فهي موجودة عندنا وفينا وهي غير مفارقة لنا لانها موهبة الخالق جل وعلا مقدارها باستثمارها وكثر فيها فوائد الثمرات لنا انما بعد دقيقة بعد دقيقة بعد حقيقة حتى تؤدينا الى النعم الابدية التي وصفناها فيما تقدم وهو الملك الحقيقي الذي لا يزول والغبطة الابدية الصافية التي لا تحول فمن خسر صفقة واظهر سقطة ممن اضاع جواهر نفيسة هي عنده وموجودة له وطلب اعراضا خسيسة فنية ليست عنده ولا موجودة فان اتفق ان يجدها وتزول عليه وذلك انها تفارقه او يتنقل عنها لا محالة فلذلك قال الحكيم من رزق الكفاية ووجد القصد من السعادة الخارجة فان اشتغل بفضول العيش فانها بلا نهاية ومن طلبها اوقعته في مهالك لا نهاية لها وقد اعلمناك فيما تقدم ما الكفاية وما القصد وان الصحيح منهما هو مداواة الآلام والتحرز من الوقوع فيها الا التمتع وطلب اللذة وان من عالج الجوع والعطش اللذين هما مرضان والالم حادثان لا ينبغي ان يقصد لذة البدن بل صحته فاذا حصلت لا محالة فان من طلب بالعلاج اللذة لا الصحة لم تحصل له اللذة واما من لم يرزق الكفاية واحتاج الى السعي والاضطراب في تحصيلها فيجب ان لا يتجاوز القصد ويقدر حاجته منها الى ما يضطر اليه السعي الحثيث والحرص الشديد والتعرض لقبيح المكاسب وضروب المهالك والمعاطب بل يجمل في طلبها اجمال العارف بجميع ما يضطر اليها النقصانه فيطلب منها كسائر الحيوانات في ضروراتها فان العاقل اذا تصفح احوالها وجد منها ما يأكل الميتة ومنها ما يأكل الروث وما في الحشيش هو مسرور بما يجده من اقواتها قريرة العين بها ولا تبحث من نفوسها نفورا ولا تنصرف نفوسها عنها كما تنصرف نفوس الحيوان المضادة لها بل انما تنصرف عن اقوات تلك الاخر التي تضادها في النظافة ومثال ذلك الجعل والخنافس اذا قربت الى الخل فانها تهرب من الروائح الطيبة والاقوات النظيفة وهذا يطلبها او يتربصها فاذن نسبة كل حيوان الى قوته الخاص به كنسبة كل متنع بما يحفظ بقائه وحياته وطالب فينبغي ان ننظر الى اقواتنا بهذه العين ونترلها منزلة الحشيش الذي يضطر اليه لا ابسبه الا لاخراج ما كنا نحرص على الوصول اليه فلا نبعد ما من هذا الاثر لانها ضرورات لنا فنحن نلابسها لاجل الضرورة ولا نشتغل عقلنا باختيارها والتمتع بها وافناء اعمارنا في انواعها والتوصل اليها ولا نتكاسل ايضا عن اعداد ضروراتها منها وانما يتفضل احدها على الآخر ويحسن السعي في طلب الدخل ولا يحسن السعي في طلب الخرج لان الاول منها هو غذاء موافق لنا يخلف علينا ما تحلل من ابداننا او لا نستغني عنه كذلك لا يفرغ نضعه مكان ما ينقص منه وينوب عنه واما الثاني منها فموضعنا

ذلك

المقالة السادسة

ذلك الغذاء وملفته الطبيعة واخذت حاجتها منه اتى الكل لحالته دما صافيا وفرقته في العروق على الاعضا
والطرحت الثقل الذي لا حاجة بها اليه وهو في غاية الخالفة والبعد من امزجتنا فنحن نستوحش منه ونتفرع عنه لاجل
الضدية والمخالفة الا انا مضطرون الى اخراجه وتغيبه وتفضه عنا بالالات الموهبة والمستعملة في ذلك لبلوغ
مكانه لما يأتي بعده ويجري مجراه وينبغي لحافظ الصحة على نفسه ان لا يحرك قوتيه الشهوانية وقوتها الغضبية بتذكرها
اصاب منهما فوجد لذته بل يتركهما حتى تتحركا بانفسهما واعني بهذا ان الانسان ربما تذكر لذته من اصابه الشهوات
وطيبها ومراتب كرامته من السلطان وغيرهما فاشتاق اليهما واذا اشتاق اليها تحرك نحوها فقد جعلها غرضا الرويته فيضطر
الى استعمال الروية واستخدام النفس الناطقة فيه لتدبر له الوصول اليه وهذه صورة من يهيّج بهائم حادية ويهيج سباعا
ضارية ثم يلتمس معالجتها والخلاص منها وليس يختار العاقل لنفسه هذه الحال بل هي من افعال الجاهلين الذين لا يميزون
بين الخير والشر ولا بين الصواب والخطأ ولذلك يجب ان لا يتذكر اعمال هاتين القوتين ليتأتى الاشتياق اليهما ويتحرك
نحوها بل يتركهما فانهما سيثوران لانفسهما ويتهيجان عند حاجتهما ويلتمسان ما يحتاج البدن اليه ويتخذان من باعث
الطبيعة ما يغنيك عن بعثهما بالفكر والروية والتمييز فيكون تحركك وتمييزك في الحاجة عليهما وتقديرهما بما يطلقه
لهما في الامر الضروري الواجب لا ابداؤنا لحافظ الصحة بهما وهذا هو امضاء مشية الله تعالى واتمام سياسته لانه تعالى
انما وهب هاتين القوتين لنا لنستخدمهما عند حاجتنا اليهما لا لنخدمهما ونتعبد لهما فكل من استعمل النفس الناطقة
في خدمة سبيل فقد تجاوز امر الله وتعدى حدوده وعكس سياسته وتقديره وذلك ان خالقنا عز وجل
رتب لنا هذه القوى بتدبيره وتقديره والاعلى الاشرف والافضل من ترتيبه وتقديره وكل من خالفه وعدل
عنه فهو اعظم جائر على ذاته واكبر ظالم لنفسه وينبغي لحافظ الصحة على نفسه ان يلطف النظر في كل ما يعمل
ويلتهم ويستعمل فيه الالات بدنه ونفسه لئلا يجري منها على عادة تقدمت له مخالفة لما يوجب تمييزه وروية
فاكثر ما يعرض للانسان ان يتوافق ان يخالف ما قدم فيه عزيمته وعقد عليه رأيه فمن عرض له مثل هذا يجب عليه
ان يضع لنفسه عقوبات يقابل بها امثال هذه الذنوب فاذا انكر من نفسه مبادرة الى طعام ضار او تناول حيته
فلكان يستشعرها او يتناول فاكهة غير موافقة او سلوى كان له ان يعاقب نفسه بصوم لا يفطر فيه الا على الطف
ما يقدر عليه والله وان امكنه الفكر فليطو ديز بدقا الحيته من غير حاجة اليها ويمكن في توجيه نفسه ان يقول
لها انك قصدت تناول النافع فتناولت الضار مع هذا الذي لا يعقل له ولعل كثيرا من البهائم احسن حالا منك
لانه ليس فيهما ما يقصد للذة لها انما تناول ما يوليها فاستمسكي الان للعقوبة وان انكر من نفسه مبادرة الى الغضب

في امراض النفوس

في غير موضعه او على من لا يستحقه او زيادة على ما يجب منه فليقابل ذلك بالتعرض لسفيه يعرفه بالبذاء ثم
ليحتمله وليتذلل لمن يعرفه بالخيرية ممن كان الا يتواضع له قبل ذلك وليعرض على نفسه ما لا يخرجه صدقة وليجعل
ذلك نذرا عليه لا يخل به وان انكر من نفسه كسلا وتوانيا في مصلحة له فليعاقب نفسه بسعي فيه مشقة او صلاة
فيها طول او بعض الاعمال الصالحة التي فيها كد وتعب وبالجملة فليرسم على نفسه رسوما تصير عليها اعراضا وحدودا
لا يخل بها ولا يترخص فيها اذا انكر من نفسه مخالفة لعقله وتجاوزا للرسوم وليحذر في جميع اوقاته ملابسة ونيل
او مساعدة رفيق عليها او مخالفة صواب لا يستحقر شيئا مما يأتيه من صغار الشيء ولا يطلب رخصة فيها فان ذلك
يدعو الى العظيم منها ومن تعود في اول نشوه وحداثة شبابه ضبط النفس عن شهواتها عند ثورة غضبه وحفظ
لسانه واحتمال اقرانه خف عليه ما يثقل على غيره ممن لم يتأدب بهذه الاداب بيان ذلك انا نجد العبيد واشباههم اذا ابلوا
بولاة سوء يسفهون عليهم ويسبون اعراضهم هان عليهم الخطب فيما يسمعونه حتى لا يؤثر فيهم وربما تضاحكوا عندما
مكروهه ضحكا غير متكلف ويعلمون عند ذلك عالمهم ووجهن طلقين غير قلقين وقد كانوا قبل ذلك شرسين غضوبين
غير محتملين ولا ممسكين عن الاجوبة والانتقام بالكلام وطلب التشفي بالخصام وهذه سبيلنا اذا الفنا الفضائل و
تجنبنا الرذائل وامسكنا عن مقابلة السفهاء ومجازاتهم والانتقام منهم ويجب على حافظ الصحة على نفسه ان يتشبه
بالملوك الموصوفين بالحزم فانهم يستعدون للاعداء بالعدة والعتاد والتحصن قبل هجوم العدو وهم في مهلة
من زمانهم وفي اتساع من نظرهم ولو اغفلوا ذلك الى ان يحل بهم المكاره وتطرقهم الشدائد لاذهلهم الامر عن الحيلة
وعن الرأي السديد وعلى هذا الاصل يجب ان تجري امورنا في الاستعداد لاعدائنا من الشره والغضب وسائر
ما يزيلنا عن اغراضنا من الفضائل بان نتعود الصبر على ما يجب الصبر عليه والحلم عمن ينبغي ان يحلم عنه ونضبط
النفس عن الشهوات الرديئة والانتظر دفع هذه الرذائل وقت هيجانها فان الامر عند ذلك صعب جدا ولعله
غير ممكن البتة ويجب على حافظ الصحة على نفسه ان يطلب عيوب نفسه باستقصاء شديد ولا يقتنع بما قاله جالينوس
في ذلك فانه ذكر في كتابه المعروف بتعرف المرء عيوب نفسه انه لما كان كل انسان يحب نفسه خفيت معايبه ولم يرها
وان كانت ظاهرة واشار في كتابه هذا بان يختار من يحب ان يريه من العيوب صديقا كاملا فاضلا فيخبره بعد
طول المؤانسة انما يعرف صدق مودته اذا صدقه عن عيوبه حتى يتحرز بها ويأخذ عهده على ذلك ولا يرضى
منه لو اني لم ار لا اعرف لك عيبا بل ينكر عليه ويعلمه انه قد اتهمه بالخيانة او دسيسة والا يلح عليه فاذا ذكر
له شيء من عيوبه ازداد في العتب الصريح والالحاح قليلا فاذا احتوى بعض ما يحتاج عليه منه فلا يظهر انه في وجهه اوكلا

نكره ولا انقباضا بل يبسط له وجهه ويظهر السرور بما اخرجه اليه وينبهه عليه وينكره على الاباء وذوات المؤانسة

يستطرق له الى هدئه مثله اليه ثم يعالج ذلك العيب عاجلا بزيل اثره ويحوطه ليعلم ذلك المهدي اليك انك من وراء نفسك

وفي طريق علاج مرضك فلا ينقبض عن معاودتك ونصيحتك وهذا الذي اشار به جالينوس معوز غير موجود ولا مطموع

فيه ولعل العدو في هذا الموضع انفع من الصديق فان العدو لا يحتشمنا في اظهار عيوبنا بل يتجاوز ما يعرف منا الى التخرص

والكذب فيها فلننتبه على كثير من عيوبنا من جهتهم بل يتجاوز ذلك الى ان تتهم نفوسنا بما ليس فيها ولجالينوس ايضا مقالة

يخبر ان خيار الناس ينتفعون باعدائهم وهذا صحيح لا نخالفه فيه احد ذلك لما ذكرناه فاما ما اختاره ابو يوسف بن اسحق

الكندي في ذلك فهو حكاه بالفاظه وهو هذا قال ينبغي لطالب الفضيلة لنفسه ان يتخذ صور جميع معارفه من الناس

مرآة له يرى صور كل واحد منهم عندما تعرض له الام الشهوات التي تثمر السيئات حتى لا يعيب عنه شيء من السيئات التي له

وذلك انه يكون متفقدا سيئات الناس فمتى رأى سيئة بادية من احد ذم نفسه عليها كانه هو فعلها واكثر عتبه

على نفسه من اجلها ويعرض عليها كل يوم وليلة جميع افعاله حتى لا يشذ عنه شيء منها فانه لقبيح بنا ان نجتهد في حفظ

ما انقضناه من الحجارة الذهبية والارمدة الهامدة الغريبة عنا التي لا ينقصنا عدمها البتة في كل يوم ولا نحفظ

ما يفقو من ذواتنا التي بتوفيرها بقاؤنا وبنقصانها فناؤنا فاذا وقفنا على سيئة من افعالنا استعد لنا

لانفسنا عليها ثم لتقيم عليها حد لا نفرضه ولا نضيعه واذا تصفحنا افعال غيرنا ووجدنا فيها سيئة عاتبنا

ايضا نفوسنا عليها فان نفوسنا ترتدع حينئذ عن المساوي ونألف الحسنات وتكون المساوي ابدا مثالا بإزائنا لا ننساها

ولا يأتي عليها زمان طويل فيعفو ذكرها وكذلك ينبغي ان نعلم الحسنات لنفرغ اليها لا يفوتنا منها شيء قال وينبغي

ان لا نقطع بان نصير اشباه الذخائر والكتب التي تفيد غيرها معاني الحكمة وهي عادمة افتنائها او كالمسن يشحذ ولا

يقطع بل نكون كالشمس التي تعيد القمر كلما اشرقت عليه انارة من ذاتها فتفعل ايضا ما حتى يكون له شبهها ولو ان

قصر عن نورها فهكذا ينبغي ان يكون حالنا اذا افدنا غيرنا الفضائل وهذا الذي ذكره الكندي في ذلك

البلغ مما قاله من تقدمه هذا اخر المقالة السادسة

المقالة السابعة

في رد الصحة على النفس اذا لم تكن حاضرة وهو القول في علاج امراضها ونبتدي بمعونة الله تعالى بذكر اجناس هذه الامراض التي

ثم نبدأ وقالا عظم فالاعظم منها نكاية والاكثر فالاكثر جناية فنقول اما اجناسها العالية فهي مقابلات

الفضائل الاربع التي احصيناها في مبدأ الكتاب لما كانت الفضائل اوساطا محمودة واعيانا موجودة امكن

ان نطلب بتفصيل ينتهي اليها الحركة والسعي والاجتهاد واما سائر النقط التي ليست باوساط فانها غير محدودة

ولا اعيانها موجودة ووجودها بالعرض لا بالذات ومثال ذلك ان الدائرة لها مركز واحد ولها نقطة واحدة

ولها وجود في ذاتها بتفصيل يشار اليها فان لم نجدها حسا ولم يمكنا الاشارة اليها امكنا ان نستخرجها ونقيم البرهان

على انها هي المركز دون غيرها من النقط واما النقط التي ليست بمركز فانها لا نهاية لها ولا وجود لها بالذات

وانما توجد اذا فرضت فرضا وليست لها عين قائمة فلذلك لا تتفصل لا يمكن استخراجها لانها مجهولة ولانها تعم

في جميع الدائرة واما الطرفان اللذان يسميان متضادين فهما موجودان معينان لانهما طرفا خط مستقيم معين والبعد

بينهما غاية البعد مثال ذلك انا اذا اخرجنا من مركز الدائرة خطا مستقيما الى المحيط صار طرفاه محدودين احدهما

المركز والاخر نهايته عند المحيط والبعد بينهما غاية البعد ومثاله من المحسوس البياض والسواد فان احدهما ايضا ذا الاخر

وهما متضادان موجودان والبعد بين الضدين غاية البعد فاما الاوساط التي بينهما فهي بلا نهاية وكذلك الالوان

هي بلا نهاية ولما اطراف الفضيلة فانما كانت اكثر من واحد لانهم سموا الان لكل واحد ضد واحد ولا يمكن ان توجد اضداد

كثيرة لضد واحد السبب في ذلك ان البعد بينهما غاية البعد وقد نجد للفضيلة الواحدة اكثر من طرف واحد

وذلك انا تصورنا الفضيلة مركزا واخرجنا منه خطا مستقيما فحصلت له نهاية امكنا ان نخرج من الجانب الاخر

المقابل له خطا اخر على استقامته فيصير له نهاية اخرى فيصيران جميعا مقابلين للمركز الذي فرضناه فضيلة الا ان احدهما

يجري مجرى الافراط والغلو والاخرى تجري مجرى التفريط والتقصير واذ قد فهم ذلك فليعلم ان لكل فضيلة طرفين محدودين

يمكن الاشارة اليهما واوساط بينهما كثيرة لا نهاية لها ولا يمكن الاشارة اليها الا ان الوسط الحقيقي هو واحد هو الذي

سميناه فضيلة ثم ليعلم انا بحسب هذا البيان نجعل اجناس الرذائل ثمانية لانها ضعف الفضائل الاربع التي تقدم

شرحها وهي حدة التهور والجبن طرفان للوسط الذي هو الشجاعة والشره والخمود طرفان للوسط الذي هو العفة

والسفه والبله طرفان للوسط الذي هو الحكمة والجور والانظلام طرفان للوسط الذي هو العدالة فهذه اجناس الامراض التي تقابل الفضائل التي هي صحة النفس وتحت هذه

الاجناس انواع لا نهاية لها ونبتدئ بذكر التهور والجبن اللذين هما طرفا الشجاعة وهي فضيلة النفس وصحتها فنقول ان سببها

وعمدتهما النفس الغضبية ولذلك صارت الثلاثة بأسرها من هذا النوع الغضب بالحقيقة هو حركة للنفس

يحدث بها غليان دم القلب شهوة للانتقام فاذا كانت هذه الحركة عنيفة اججت نار الغضب واضرمتها فاشتد غليان

دم القلب وامتلأت الشرايين والدماغ دخانا مظلما مضطربا يسوء منه حال العقل ويضعف فعله ويصير مثل الانسان

عند ذلك على ما حكته الحكماء مثل كهف ملئ حريقا واضرم نارا فاختنق فيه اللهيب والدخان وعلا التأجج والصوت

المسمى وحي النار فيصعب علاجه ويتعذر اطفاؤه ويصير كل ما يدنيه للاطفاء سببا للزيادة ومادة لقوته فلذلك

الانسان عن الرشد ويصم عن الموعظة بل تصير المواعظ في تلك الحال سببا للزيادة في الغضب ومادة اللهب والتأجج
فليس يرجى في تلك الحال حيلة وانما يتفاوت الناس في ذلك بحسب المزاج فان كان المزاج حارا يابسا كان قريب الحال
من حال الكبريت الذي اذا ادنيت منه الشرارة الضعيفة التهب وان كان بالضد فبالضد وهذا في مبدأ امره وعنفوان
حركة الغضب فاما اذا احتدم فيكاد الحال يتقارب فيه وتصور ذلك من الحطب اليابس والرطب عند مبدأ اشتعال النار
بسرعة وشدة من الكبريت والنفط ثم ابعد منهما الادهان المتوسطة الى ان تنتهي الى الاشياء كذلك فان الاحتكاك وان
كان ضعيفا في توليد النار فربما قوي حتى يلتهب منه الاجسام العظيمة وكذلك مثل السحاب الذي هو من البخارين كيف يحدث
حتى تقدح بينها النيران وينزل منها الصواعق التي لا يثبت اثرها شيء من المواد ولا يفارق ما يتعلق به حتى يصير رمادا وربما
فان كان جبلا اطلس وحجرا اصم واما ما يقال في السفينة اذا عصفت الرياح وتلاطمت عليها الامواج وقذفت
بها في اللجج التي فيها الجبال واجتمعت للغضبان المتعب وذلك ان السفينة في تلك الحال ليطمع الملاحون بخلاصها
بضرب الحيل واما النفس اذا استشاطت غضبا فليس يرجى لها حيلة البتة وذلك ان كل ما رجي به الغضب من التضرع
والمواعظ والخضوع يصير بمنزلة الجزل من الحطب يوهجه ويزيده اشتعالا الا اما اسبابه المولدة له فهي العجب والافتخار
والمراء واللجاج والمزاح والتيه والاستهزاء والغدر والضيم وطلب الامور التي فيها العزة ويتنافس فيها الناس و
يتحاسدون عليها وشهوة الانتقام غاية لجميعها لانها باجمعها تنتهي اليه ومن لواحقه الندامة وتوقع المجازاة
بالعقاب عاجلا وآجلا وتغير المزاج وتعجل الالم وذلك ان الغضب جنون ساعة وربما ادى الى التلف باختناق
حرارة القلب وربما كان سببا لامراض صعبة مؤدية الى التلف ثم من لواحقه مقت الاصدقاء وشماتة الاعداء
واستهزاء الحساد والاراذل من الناس ولكل واحد من هذه الاسباب علاج يتبع به حتى يقلع من اصله فاما اذا
نفينا عن الجسم هذه الاسباب واما الحيتها فقد اوهنا قوة الغضب وقطعنا مادتها واستعانا لمثلها ان عرض لنا منها
عارض كان بحسب تطبيع العقل وملازمة شرائطه وحدثت فضيلته اعني الشجاعة فيكون حينئذ اقدامنا على ما نقدم عليه
كما يجب بحيث يجب وبالمقدار الذي يجب على من يجب اما العجب فهو ظن كاذب بالنفس في استحقاق
مرتبة هي غير مستحقة لها وحقيق على من عرف نفسه ان يعرف كثرة العيوب والنقائص التي تعتوره فان الفضل مقسوم
بين البشر وليس يكمل الواحد منهم الا بفضائل غيره وكل من كانت فضيلته عند غيره فواجب عليه ان لا يعجب بنفسه
وكذلك الافتخار فان الفخر هو المباهات بالاشياء الخارجة عنا ومن باهى بما هو خارج عنه فقد باهى بما لا يملكه
وكيف يملك ما هو معرض للآفات والزوال في كل ساعة وفي كل لحظة ولسنا على ثقة منه في شيء من الاوقات

واش

واشنع الامثال واصدقها تنبيها ما قال الله عز وجل واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لاحدهما جنتين من اعناب
الى قوله فاصبح يقلب كفيه على ما انفق فيها وهي خاوية على عروشها والى قوله واضرب لهم مثل الحيوة الدنيا كماء
انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فاصبح هشيما تذروه الرياح وكان الله على كل شيء مقتدرا وفي القرآن
من هذه الامثال شيء كثير وكذلك في الاخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله واما المفتخر بنسبه فاكثر ما يدعيه
اذا كان صادقا ان اباه كان ذا فضل فلو حضر ذلك الفاضل وقال ان الفضل الذي تدعيه لي انا مستبد به دونك
فالذي عندك منه فما الذي عند غيرك لافحمه واسكته وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في هذا المعنى
اخبار كثيرة صحيحة منها انه قال لا تاتوني بانسابكم واتوني باعمالكم او ما هذا معناه ويحكى عن ملوك كان لبعض الفلاسفة
انه افتخر عليه بعض رؤساء زمانه فقال له ان افتخرت على بفرسك فالحسن والفراهة للفرس لا لك وان افتخرت بثيابك
والآلات فالحسن لها دونك وان افتخرت بآبائك فالفضل كان فيهم دونك فاذا كانت الفضائل والمحاسن خارجة
عنك وانت قد انسلخت منها وقد رددناها على اصحابها بل لم تخرج عنهم فترد عليهم وانت ممن يحقق ذلك ان شاء الله تعالى
وحكي عن بعض الفلاسفة انه دخل على بعض اهل اليسار والثروة وكان يحتشد في الزينة ويفتخر بكثرة الآلة
وحضر الفيلسوف بصقة فتنحنح لها والتفت في البيت يمينا وشمالا ثم بصق في وجه صاحب البيت فلما عوتب على ذلك
قال اني نظرت الى البيت وجميع ما فيه فلم اجد هناك اقبح منه فبصقت عليه وهكذا يستحق من كان خاليا من فضائل
نفسه وافتخر بالخارج عنه واما المراء واللجاج فقد ذكرنا قبح صورتهما في المقالة التي قبل هذه وما يولدانه من الشتات
والفرقة والتباغض بين الاخوان واما المزاح فان المعتدل منه محمود وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يمزح ولا يقول الا حقا وكان امير المؤمنين عليه السلام كثير المزاح حتى عابه بعض الناس فقال لولا دعابة فيه ولكن الوقوف
على المقدار المعتدل منه صعب واكثر الناس يبتدئ ولا يدري اين يقف منه فيخرج عن حده ويروم الزيادة فيه على صاحبه
حتى يصير سببا للوحشة فيثير غضبا كامنا ويزرع حقدا باقيا فلذلك عددناه في الاسباب فينبغي ان يحذره من
لا يعرف حده ويذكر قول القائل رب جد جره اللعب بعض الحروب والمزاح ثم يهيج فتنة لا يهتدى لعلاجها
واما التيه فهو قريب من العجب والفرق بينهما ان المعجب يكذب نفسه فيما يظن بها والتائه يكذبه على غيره ولا يكذب
نفسه الا ان علاجه علاج المعجب بنفسه وذلك بان يعرف ان ما يتيه به لا مقدار له عند العقلاء وانهم لا يعتدون
بخساسة قدره ونزارة حظه من السعادة ولانه متغير زائل غير موثوق ببقائه ولان المال والاثاث وسائر الاعراض
قد توجد عند كل صنف من الناس الاراذل والاشراف والجهال فاما الحكمة فليست توجد الا عند الحكماء خاصة

واما

٤ ٤ ٢
تمت الرسالة بحمد واهب العدالة والعاصم من الضلالة وصلى الله على محمد وآله وآل بيته اجمعين قد حصل الفراغ منه تحريراً في عاشر الآخر من ذي الحجة سنة ١٣١٢

وأما الاستهزاء فانه يستعمله المجان من الناس والمساخر ومن لا يبالي بما يقابل به لانه قد وضع في نفسه احتمال مثل ذلك
واضعافه فهو ضاحك قرير العين بضروب الاستخفافات التي تلحقه وانما يتعيش بالدخول تحت المذلة والصغار
بل انما يعوض بقليل ما يبتكه به كثير ما يعامل به ليضحك غيره وينال اليسير من بره والحر الفاضل بعيد من هذا المقام
جدا لانه يكرم نفسه ويرفعها عن تعريضها للسفهاء ويبيعها بجميع خزائن الملوك فضلا عن النافه الحقير واما الغدر فوجوهه
كثيرة اعني انه قد يستعمل في المال وفي الجاه وفي الحرم وفي المودة وهو على كثرة وجوهه مذموم بكل لسان ومعيب عند
كل احد ينفر السامع من ذكره ولا يعترف به انسان وان قل حظه من الانسانية وليس يوجد الا في جنس من اجناس
العبيد يتوقاهم الناس ويانف منهم سائر اجناس العبيد وذلك ان الوفاء الذي هو ضده موجود في جنس الحبشة والروم
والنوبة وقد شاهدنا من حسن وفاء كثير من العبيد ما لم نشاهده في كثير من المتسمين بالاحرار ومن عرف قبح الغدر وسمع
ونفور العقلاء منه ثم عرف معناه فليس يستعمله وخاصة من له طبيعة جيدة او قرأ ما تقدم في هذا الكتاب
وتخلق به وانتهى في قراءته الى هذا الموضع واما الضيم فهو تكليف احتمال الظلم والغضب بما يعرض منه شهوة الانتقام
وقد ذكرنا فيما تقدم الظلم والانظلام وشرحنا الحال فيهما فينبغي ان لا نسرع الى الانتقام عند ضيم يلحقنا حتى ننظر
فيه ونحذر ان لا يعود علينا الانتقام بضرر اعظم من احتمال ذلك الضيم وهذا النظر والحذر هو استشارة العقل
وهو الحلم بعينه واما طلب الامور التي فيها عزة ويتنافس فيها الناس فهو خطاء من الملوك والعظماء فضلا عن اوساط
الناس وذلك ان الملك اذا حصل في خزانته علق كريم او جوهر نفيس فهو متعرض به للجزع عند فقده ولا بد من حلول
الآفات به لما عليه طبيعة عالم الكون والفساد من تغيير الامور واحالتها واحتمال الفنا على كل ما يدخر ويقتنى فاذا
فقد الملك ذخيرة عزيزة الوجود ظهر عليه ما يظهر على المفجوع المصاب بما يعز عليه وتبين فقره الى نظيره الذي لا يجده
فيطلع الصديق والعدو على جزعه وكآبته وحكي عن بعض الملوك انه اهدي اليه قبة بلور صافية عجيبة النقاء والصفا
محكمة الخرط قد استخرج منها اساطين وصور خاطر بها صانعها مرة بعد مرة في تخليص النقوش والحزوق والتجاويف
التي بين الصور والاوراق فلما حصلت بين يديه كثر تعجبه منها واعجابه بها وامر فرفعت في خاص خزانته فلم يات عليها
كثير زمان حتى اصابها ما يصيب مثلها من الآفة وبلغ الملك ذلك فظهر عليه من الاسف والجزع ما منعه من التصرف
في اموره والنظر في مملكته والجلوس لخدمه وحاشيته واجتهد الناس في وجود شيء شبيه بها فتعذر عليهم فظهر ايضا من عجزه
وامتناع مطلوبه عليه ما تضاعف به جزعه وحسرته واما اوساط الناس فانهم متى ادخروا آلة كريمة او جوهرا نفيسا او اتخذوا
مركوبا فارها او ما اشبه هذه الاشياء التي هي مما لا يمكنه رده عنها فان حاجزه منها وبخل عليه بها فقد عرض نفسه

ونفسه

٣ ع ٤

ونفسه للبوار وان سمح بها لحقه من الغم والجزع ما كان مستغنيا عنه واما الاحجار المتنافس فيها من اليواقيت واشباهها
مما تبعد عنها الآفات الخارجة عنها من السرقة ووجوه الحيل فيها واذا ادخرها الملك قل انتفاعه بها عند حاجته
اليها وربما عدم الانتفاع بها دفعة وذلك ان الملك اذا اضطر اليها لم تنفعه في عاجل امره ومحاضر ضرورته وقد
شاهدنا اعظم الملوك خطرا في عصرنا لما احتاج اليها بعد فناء امواله ونفاد ما في خزائنه وقلاعه لم يجد ثمنها
ولا قريبا من ثمنها عند احد ولم يحصل منها الا على الفضيحة في حاجته الى عينه في بعض قيمتها وهو لا يقدر على
قليل ولا كثير من اثمانها وهي مبذولة مبتذلة في ايدي الدلالين والتجار والسوقة يتجنبون منها ولا يقدرون عليها
ومن قدر منهم على ثمن شيء منها لم يتجاسر عليه خوفا من تنبه به بعد ذلك وظهور امره وانتزاعه منه فهذه حال
هذه الذخائر عند الملوك واما التجار الموسومون بهذه الصناعة فربما اتفق لهم زمان صلاح وسكون من الحروب
وامن في السرب وح تكون بضاعتهم شبيهة بالكاسدة فانها لا تنفق الا على الملوك الوادعين الذين لا يعوزهم
شيء من نوائب الدهر وقد استمر بهم الخفض وفضلت اموالهم عن الخزائن والقلاع فهم يغترون بالزمان فيقعون
في مثل هذه الخدائع ثم تؤول عاقبتهم الى ما حذرنا منه فهذه اسباب الغضب والامراض الحادثة منها ومن عرف العلل
وتخلق بما كما بيناه فيما تقدم سهل عليه علاج هذا المرض لانه جور وخروج عن الاعتدال ولذلك لا ينبغي ان نسميه باسم
المديح واعني بذلك ان قوما يسمون هذا النوع من الجور اعني الغضب في غير موضعه رجولية وشدة شكيمة ويذهبون به
مذهب الشجاعة التي هي بالحقيقة اسم المدح وشتان ما بين المذهبين فان صاحب هذا الخلق الذي ذممناه تصدر عنه
افعال ردية كثيرة يجور فيها على نفسه ثم على اخوانه ثم على الاقرب فالاقرب من معامليه حتى ينتهي الى عبيده
والى حرمه فيكون عليهم سوط عذاب لا يقيلهم عثرة ولا يرحم لهم عبرة وان كانوا براء من الذنوب غير مجرمين
ولا مكتسبين سوءا بل يجرم عليهم ويهيج من ادنى سبب يجد به طريقا اليهم حتى يبسط لسانه ويده وهم لا يمتنعون منه
ولا يجاسرون على رده عن انفسهم بل يذعنون له ويقرون بذنوب لم يقترفوها استكفافا لشره وتسكينا لغضبه
وهو مع ذلك مستمر على طريقته لا يكف يدا ولا لسانا وربما تجاوز في هذه المعاملة الناس الى البهائم التي لا تعقل والى الادوات
التي لا تحس فان صاحب هذا الخلق الردي ربما قام الى الحمار والبرذون او الى الحمام والعصفور فيتناولها بالضرب والمكروه
وربما عض القفل اذا تعسر عليه وكسر الآنية التي لا يجد فيها طاعة لامره وهذا النوع من رداءة الخلق مشهور في كثير من الجهال
يستعملونه في الثوب والزجاج والحديد وسائر الآلات واما الملوك من هذه الطائفة فانهم يغضبون على الهواء اذا
خالف هواهم وعلى القلم اذا لم يجر على رضاهم فيسبون ذاك ويكسرون هذا وكان بعض من تقدم عهده من الملوك

يغضب

ينصب على البحر اذا ثارت سفينته فيه لاضطرابه وحركة الامواج حتى يهدده بطرح الجبال فيه وطمه بها وكان بعض السفهاء في عصرنا يغضب على القرد بسبه ويهجوه بشعر له مشهور وذلك انه كان يتاذى به اذا نام فيه وهذه الافعال كلها قبيحة وبعضها مع قبحه مضحك يهزا بصاحبه فكيف يمدح بالرجولية والشدة وشرف النفس ونعتها وهي بالمعرة والفضيحة اولى منها بالمديح وانى يحظ لها في العزة والشدة ونحن نجدها في النساء اكثر منها في الرجال وفي المرضى اقوى منها في الاصحاء ونجد الصبيان اسرع غضبا وضجرا من الرجال والشيوخ اكثر من الشبان ونجد رذيلة الغضب مع رذيلة الشره فان الشره اذا تعذر عليه ما يشتهيه غضب وضجر على من يهيئ طعامه وشرابه من نسائه واولاده وخدمه وسائر من يلابس امره والبخيل اذا فقد شيئا من ماله تسرع بالغضب على اصدقائه ومخالطيه وتوجهت تهمته الى اهل الثقة من خدمه ومواليه وهؤلاء الطبقة لا يحصلون من اخلاقهم الا على فقد الصديق وعدم النصيح وعلى الذم الشريع واللوم الوجيع وهذه حال لا تثمر معها غبطة ولا سرور وصاحبها ابدا محزون كئيب متنغص بعيشه متبرم باموره وهي حال الشقي المحروم واما الشجاع العزيز النفس فهو الذي يقهر بحلمه غضبه ويتمكن من التمييز والنظر فيما يعود ولا يستفزه ما يرد عليه من المحركات للغضب حتى يروي وينظر كيف ينتقم ومن وعلى اي قدر او كيف يعفو ويغضي عمن وفي اي ذنب وقد حكي عن الاسكندر انه رفع اليه عن بعض اصحابه انه يعيبه وينتقصه فقال له بعض اصحابه لو ادبته ايها الملك بعقوبة تنهكه بها فقال له وكيف يكون تنهكه بعد عقوبتي اياه في ثلبي وطلب معايبي لانه حينئذ ابسط لسانا واعذر عند الناس وانه اتي يوما ببعض اعدائه من المتغلبين الخارجين عليه وكان قد عاث في اطرافه عيثا كثيرا فصفح عنه فقال له بعض جلسائه لو كنت انا انت لقتلته فقال له الاسكندر فاذا لم اكن انا انت فلست بقاتله فقد ذكرنا معظم اسباب الغضب ودللنا على معالجتها وحسمها وهو النوع الاعظم من امراض النفس واذا تقدم الانسان في حسم سببه لم يحتج الى كثير منه وكان ما يعرض له سهل العلاج قريب الزوال لا مادة له تامده ولا سبب يسعره ويوقده ونجد الروية موضعا للاجالة النظر والفكر في فضيلة الحلم واستعمال المكافاة ان كان صوابا والتغافل ان كان حزما والذي يتلو معالجة هذا النوع من امراض النفس معالجة الجبن الذي هو الطرف الاخر من حقها ولما كانت الاضداد يعرف بعضها من بعض وقد عرفنا الطرف الذي حددناه بحركة للنفس عنيفة قوية يحدث منها غليان دم القلب شهوة للانتقام فقد عرفنا اذن مقابلة اعني الطرف الاخر الذي هو سكون للنفس عندما يجب ان تتحرك فيه وبطلان شهوة الانتقام وهذا هو سبب الجبن والخور ويتبعه مهانة النفس وسوء العيش وطمع طبقات الانذال وغيرهم من الاهل والاولاد والمعاملين وقلة الثبات والصبر

في المواطن التي يجب فيها الثبات وهو ايضا سبب الكسل ومحبة الراحة اللذين هما سببا كل رذيلة ومن لواحقه الاستخذاء لكل احد والرضا بكل رذيلة وضيم والدخول تحت كل فضيحة في النفس والاهل والمال وسماع كل قبيحة فاحشة من الشتم والقذف واحتمال كل ظلم من كل معامل وقلة الانفة مما يانف منه الناس وعلاج هذه الاسباب واللواحق يكون باضدادها وذلك بان توقظ النفس التي تمرض هذا المرض بالهز والتحريك فان الانسان لا يخلو من القوة الغضبية راسا حتى تجلب اليه من مكان اخر ولكنها تكون ناقصة عن الواجب فهي بمنزلة النار الخامدة التي فيها بقية لقبول الترويح والنفخ فهي تتحرك لا محالة اذا حركت بما يلائمها وتبعث ما في طبيعتها من التوقد والتلهب وقد حكي عن بعض المتفلسفين انه كان يتعمد مواطن الخوف فيقف فيها ويحمل نفسه على المخاطرات العظيمة بالتعرض لها وبركوب البحر عند اضطرابه وهيجانه ليعود نفسه الثبات في المخاوف ويحرك منها القوة التي تسكن عند الحاجة الى حركتها ويخرجها عن رذيلة الكسل ولواحقه ولا يكره لمثل صاحب هذا المرض بعض المراء والتعرض للملاحاة وخصومة من يامن غائلته حتى يقرب من الفضيلة التي هي وسط بين الرذيلتين اعني الشجاعة التي هي صحة النفس المطلوبة فاذا وجدها واحس بها من نفسه كف ووقف ولم يتجاوزها حذرا من الوقوع في الجانب الاخر الذي علمنا علاجه ولما كان الخوف الشديد في غير موضعه من امراض النفس وكان متصلا بهذه القوة وجب ان نذكره ونذكر اسبابه وعلاجه فنقول ان الخوف يعرض من توقع مكروه وانتظار محذور والتوقع والانتظار انما يكونان لحوادث في الزمان المستقبل وهذه الحوادث ربما كانت عظيمة وربما كانت يسيرة وربما كانت ضرورية وربما كانت ممكنة والامور الممكنة ربما كنا نحن اسبابها وربما كان غيرنا سببها وجميع هذه الاقسام ليس ينبغي للعاقل ان يخاف منها اما الامور الممكنة فهي بالجملة مترددة بين ان تكون وبين ان لا تكون وليس يجب ان يصمم على انها تكون فيستشعر الخوف منها ويتعجل مكروه التالم بها وهي لم تقع بعد ولعلها الا تقع وقد احسن الشاعر في قوله وقل للفؤاد ان نزى بك نزوة من الروع افرح اكثر الروع باطله فهذه حال ما كان منها عن سبب خارج وقد علمنا انها ليست من الواجبات التي لا بد من وقوعها وما كان كذلك فالخوف من مكروهه يجب ان يكون على قدر ما حد تردده وانما يحسن العيش ويطيب الحياة بالظن الجميل والامل القوي وترك الفكر في كل ما يمكن ان لا يقع من المكاره ولما ما كان سببه سوء اختيارنا وجنايتنا على انفسنا فينبغي ان نحترز منه بترك الذنوب والجنايات التي نخاف عواقبها او لا نقدم على امر لا نامن غائلته فان هذا افضل من شيء ان الممكن هو الذي يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وذلك انه اذا اتى ذنبا او جنى جناية قدر في نفسه انه يخفى ولا يظهر او لا يعنى فيظهر الا انه يتجاوز عنه او لا يكون له غائلة وكانه

يجعل طبيعة الممكن واجبا كما ان صاحب القسم الاول يجعل ايضا الممكن واجبا الا ان هذا يأمن الجانب الممكن وخاصة
وهذا ينفي الجانب المأمون خاصة واعني بهذا ان الممكن لما كان متوسطا بين الجانب الواجب والجانب الممتنع صار
كالشيء الذي له جهتان احدهما الى الواجب والاخرى الى الممتنع ومثال ذلك خط ا ج ب فنقطة ا هي الجانب الواجب و
نقطة ب هي الجانب الممتنع وموضع ج هو الممكن وبعده من الجانبين بعد واحد فلم الى نقطة ا جهة ولم الى نقطة ب
جهة فاذا صار مستقبله ماضيا بطل اسم الممكن عنه وحصل اما في جانب الواجب واما في جانب الممتنع وليس يصح ما دام
ممكنا ان يحسب لا من هذا الجانب ولا من ذلك الجانب بل نعتقد فيه طبيعته الخاصة به وهو انه يمكن ان يصير الى هاهنا
او الى هناك ولهذا قال الحكيم وجوه الامور الممكنة في اعقابها واما الامور الضرورية كالهرم وتوابعه فعلاج الخوف منه
ان نعلم ان الانسان اذا احب طول الحياة فقد احب لا محالة الهرم واستشعره واستقبله لا بد منه ومع الهرم يحدث نقصان
الحرارة الغريزية والرطوبة الاصلية التابعة لها وغلبة ضديهما من البرد واليبس وضعف الاعضاء الاصلية كلها ويتبع
ذلك قلة الحركة وبطلان النشاط وضعف آلات الهضم وسقوط آلات الطحن ونقصان القوى المدبرة للحياة اعني القوة
الجاذبة والقوة الممسكة والهاضمة والدافعة وسائر ما يتبعها من مواد الحياة وليست الامراض والآلام شيئا غير هذه
الاشياء ثم يتبع ذلك موت الاحباء وفقد الاعزاء والمستشعر لهذه الاشياء الملتزم لشرائطها في حد كونه لا يخاف منها
بل ينتظرها ويرجوها ويدعو لها ويرغب الى الله فيها فهذه جملة الكلام على الخوف المطلق ولما كان اعظم ما يلحق
الانسان منه خوف الموت وكان هذا الخوف عاما وهو مع عمومه اشد وابلغ من جميع المخاوف وجب ان نبدأ بالكلام فيه
فنقول ان الخوف من الموت ليس يعرض الا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة او لا يعلم الى اين تصير نفسه او لانه يظن ان
بدنه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور وان العالم سيبقى موجودا وليس
هو بموجود فيه كما يظنه من يجهل بقاء النفس وكيفية المعاد او لانه يظن ان للموت الما عظيما غير الم الامراض التي ربما
تقدمته وادت اليه وكانت سبب حلوله او لانه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت او لانه متحير لا يدري على اي شيء يقدم
بعد الموت او لانه يأسف على ما يخلفه من المال وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها اما من جهل الموت ولم يدر
ما هو على الحقيقة فانا نبين له ان الموت ليس بشيء اكثر من ترك النفس استعمال آلاتها وهي الاعضاء التي يسمى مجموعها بدنا
كما يترك الصانع استعمال آلاته وان النفس جوهر غير جسماني وليست عرضا وانها غير قابلة للفساد وهذا البيان يحتاج
فيه الى علوم تتقدمه وهو مبرهن مشروح على الاستقصاء في موضعه الخاص به ومن تطلع اليه ونشط للوقوف عليه
لم يبعد عليه ومن قنع بما ذكرته في صدر هذا الكتاب سكنت نفسه اليه وعلم ان ذلك الجوهر مفارق لجوهر البدن

مباين له بكل المباينة بذاته وخواصه وافعاله وآثاره فاذا فارق البدن كما ظننا وعلى الشريطة التي شرطناها بقي البقاء الذي يخصه
ونقي من كدر الطبيعة وسعد السعادة التامة ولا سبيل الى فنائه وعدمه فان الجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر
ولا تبطل ذاته وانما تبطل الاعراض والنسب والاضافات التي بينه وبين الاجسام باضدادها فاما الجوهر فلا ضد له وكل
شيء يفسد فانما فساده من ضده وقد يمكنك ان تقف على ذلك بسهولة من اوائل المنطق قبل ان تصل الى براهينه وان
انت تأملت الجوهر الجسماني الذي هو اخس من ذلك الجوهر الكريم واستقريت حاله وجدته غير فان ولا مضمحل
من حيث هو جوهر وانما يستحيل بعضه الى بعض فتبطل خواص شيء شيء منه واعراضه فاما الجوهر نفسه فهو باق لا سبيل
الى عدمه وبطلانه مثال ذلك الماء فانه يستحيل بخارا او هواء وكذلك الهواء يستحيل ماء ونارا فتبطل عن الجوهر اعراضه
وخواصه واما الجوهر من حيث هو جوهر فانه لا سبيل الى عدمه هذا في الجوهر الجسماني القابل للاستحالة والتغير
فاما الجوهر الروحاني الذي لا يقبل الاستحالة ولا التغير في ذاته وانما يقبل كمالاته وتمامات صورته فكيف يتوهم فيه
العدم والتلاشي واما من يخاف الموت لانه لا يعلم الى اين تصير نفسه او لانه يظن ان بدنه اذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت
ذاته وبطلت نفسه وجهل بقاء النفس وكيفية المعاد فليس يخاف الموت على الحقيقة وانما يجهل ما ينبغي ان يعلمه فالجهل
اذن هو المخوف اذ هو سبب الخوف وهذا الجهل هو الذي حمل الحكماء على طلب العلم والتعب به وتركوا لاجله اللذات الجسمانية
وراحات البدن واختاروا عليه النصب والسهر ورأوا ان الراحة التي تكون من الجهل هي الراحة الحقيقية وان التعب الحقيقي
هو تعب الجهل لانه مرض مزمن للنفس والبرء منه خلاص لها وراحة سرمدية ولذة ابدية ولما تيقن الحكماء ذلك واستبصروا
فيه وهجموا على حقيقته ووصلوا الى الروح والراحة منه هانت عليهم امور الدنيا كلها واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور
من المال والثروة واللذات الحسية والمطالب التي تؤدي اليها اذ كانت قليلة الثبات والبقاء سريعة الزوال والفناء
كثيرة الهموم اذا وجدت عظيمة الغموم اذا فقدت فاقتصروا منها على المقدار الضروري في الحياة وتسلوا عن فضول العيش التي
فيه ما ذكرت من العيوب وما لم اذكره ولانها مع ذلك بلا نهاية وذلك ان الانسان اذا بلغ منها الى غاية تاقت نفسه
الى غاية اخرى من غير وقوف على حد ولا انتهاء الى امد وهذا هو الموت لا ما يخاف منه والحرص عليه هو الحرص على الزائل
والشغل به هو الشغل بالباطل ولذلك ما حكم الحكماء بان الموت موتان موت ارادي وموت طبيعي وكذلك الحياة
حياتان حياة ارادية وحياة طبيعية وعنوا بالموت الارادي اماتة الشهوات وترك التعرض لها وبالموت الطبيعي مفارقة
النفس البدن وعنوا بالحياة الارادية ما يسعى له الانسان في الحياة الدنيا من المآكل والمشارب والشهوات وبالحياة الطبيعية
بقاء النفس السرمدي بما تستفيده من العلوم الحقيقية وتبرأ به من الجهل ولذلك وصى افلاطون طالب الحكمة بان قال له

تمام الارادة نحو الطبيعة على ان من خاف الموت الطبيعى للانسان فقد خاف ما ينبغى ان يرجوه فان هذا الموت هو تمام حد الانسان لانه حى ناطق ميت فالموت تمامه وكماله وبه يصير الى افقه الاعلى ومن علم ان كل شئ هو مركب من حده وحده مركب من جنسه وفصوله وان جنس الانسان هو الحى وفصلاه الناطق والمائت علم انه سيستحيل الى جنسه وفصوله لان كل مركب لا محالة ينحل الى ما تركب منه فمن اجهل ممن يخاف تمام ذاته ومن اسوء حالا ممن يظن ان فناءه بحياته ونقصانه بتمامه وذلك ان الناقص اذا خاف ان يتم فقد دل من نفسه على غاية الجهل فاذا الواجب على العاقل ان يستوحش من النقصان ويانس بالتمام ويطلب كل ما يتممه ويكمله ويشرفه ويعلى منزلته ويحل رباطه من الوجه الذى يامن به الوقوع فى الاسر لا من الوجه الذى يشده ويزيده تركيبا وتعقيدا ويثق بان الجوهر الشريف الالهى اذا تخلص من الجوهر الكثيف الجسمانى خلاص نقاء وصفاء لا خلاص مزاج وكدر فقد سعد وعاد الى ملكوته وقرب من بارئه وفاز بجوار رب العالمين وخالط الارواح الطيبة من اشكاله واشباهه ونجى من اضداده واغياره ومن ههنا يعلم ان من فارقت نفسه بدنه وهى مشتاقة اليه مشفقة عليه خائفة من فراقه فهى فى غاية الشقاء والبعد من ذاتها وجوهرها سالكة الى ابعد جهاتها من مستقرها طالبة قرارها ولا قرار لها واما من ظن ان للموت الما عظيما غير الم الامراض التى ربما اتفق ان تتقدم الموت وتؤدى اليه فعلاجه ان يتبين له ان هذا ظن كاذب لان الالم انما يكون للحى والحى هو القابل اثر النفس واما الجسم الذى ليس فيه اثر النفس فانه لا يالم ولا يحس فاذن الموت الذى هو مفارقة النفس البدن لا الم له لان البدن انما كان يالم ويحس باثر النفس فيه فاذا صار جسما لا اثر فيه للنفس فلا حس له ولا الم فقد تبين ان الموت حال للبدن غير محسوس عنده ولا مولم لانه فراق ما به كان يحس ويالم فاما من خاف الموت لاجل العقاب الذى يوعد به بعده فينبغى ان يتبين له انه ليس يخاف الموت بل يخاف العقاب والعقاب انما يكون على شئ باق بعد البدن الداثر ومن اعترف بشئ باق منه بعد البدن فهو لا محالة معترف بذنوب له وافعال سيئة يستحق عليها العقاب وهو مع ذلك معترف بحاكم عدل يعاقب على السيئات لا على الحسنات فهو اذن خائف من ذنوبه لا من الموت ومن خاف عقوبة على ذنب فالواجب عليه ان يحذر ذلك الذنب ويجتنبه وقد بينا فيما تقدم ان الافعال الرديئة التى تسمى ذنوبا انما تصدر عن هيئات رديئة والهيئات الرديئة هى للنفس وهى الرذائل التى احصيناها وعرفناك اضدادها من الفضائل فاذا الخائف من الموت على هذه الطريقة دون هذه الجهة فهو جاهل بما ينبغى ان يخاف منه وخائف بما لا اثر له ولا خوف منه وعلاج الجهل هو العلم فاذا الحكمة هى التى تخلصنا من هذه الالام والظنون الكاذبة التى هى نتائج الجهل والله الموفق لما فيه الخير والرشد كذلك نقول لمن خاف الموت لانه لا يدرى على ما يقدم بعد الموت لان هذه حال الجاهل الذى يخاف بجهله فعلاجه ان يتعلم

ليعلم

ليعلم ويشتاق وذلك ان من اثبت لنفسه حالا بعد الموت ثم لم يعلم ما تلك الحال فقد اقر بالجهل وعلاج الجهل العلم ومن علم فقد وثق ومن وثق فقد عرف سبيل السعادة فهو يسلكها لا محالة ومن سلك طريقا مستقيما الى غرض صحيح افضى اليه بلا شك ولا مرية وهذه الثقة التى تكون بالعلم هى اليقين وهى حال المستبصر فى دينه المستمسك بحكمته وقد عرفناك مرتبته ومقامه فيما سلف من القول واما من زعم انه ليس يخاف الموت وانما يحزن على ما يخلفه من اهل وولد ومال ونسب ويأسف على ما يفوته من ملاذ الدنيا وشهواتها فينبغى ان يبين له ان الحزن تعجيل الم ومكروه على ما لا يجدى الحزن عليه طائلا وسنذكر علاج الحزن فى باب مفرد له خاص لانا فى هذا الباب انما نذكر علاج الخوف وقد انبينا منه على ما فيه مقنع وكفاية الا انا نزيده بيانا ووضوحا فنقول ان الانسان من جملة الامور الكائنة وقد تبين فى الاراء الفلسفية ان كل كائن فاسد لا محالة فمن احب ان لا يفسد فقد احب ان لا يكون ومن احب ان لا يكون فقد احب فساد ذاته فكانه يحب ان يفسد ويحب ان لا يفسد ويحب ان يكون ويحب ان لا يكون وهذا محال لا يخطر ببال عاقل وايضا فانه لو لم يمت اسلافنا واباؤنا لم ينته الوجود الينا ولو جاز ان يبقى الانسان لبقى من تقدمنا ولو بقى من تقدمنا من الناس على ما هم عليه من التناسل ولم يموتوا لما وسعتهم الارض وانت تتبين ذلك مما اقول هب ان رجلا واحدا ممن كان منذ اربعمائة سنة هو موجود الان وليكن من مشاهير الناس حتى يمكن ان يحصل اولاده ويكونوا معروفين كعلى بن ابى طالب عليه السلام مثلا ثم ولد له اولاد واولاد اولاد واولاد اولاده وبقوا كذلك يتناسلون ولا يموت منهم احد كم يكون مقدار من يجتمع منهم فى وقتنا هذا فانك تجدهم اكثر من عشرة الاف الف رجل وذلك ان بقيتهم الان مع ما قد اصابهم من الموت والقتل الذريع اكثر من مائة الف نسمة فى جميع الارض واحسب لمن كان فى تلك العصور من الناس على بسيط الارض مثل هذا الحساب ثم اذا تضاعفوا هذا التضاعف لم تضبطهم كثرة ولم يحصهم عدد ثم امسح بسيط الارض فانه محدود معروف لتعلم ان الارض لا تسعهم قياما متراصين فكيف قعودا ومتصرفين ولا يبقى موضع عمارة يفضل عنهم ولا مكان زراعة ولا مسير لاحد ولا حركة فضلا عن غيرها وهذه مدة يسيرة من الزمان فكيف اذا امتد الزمان وتضاعف الناس على هذه النسبة فهذه حال من يتمنى الحياة الابدية للبدن ويكره الموت ويظن ان ذلك ممكن او مطموع فيه من الجهل والغباوة فاذن الحكمة البالغة والعدل المبسوط بالتدبير الالهى هو الصواب الذى لا معدل عنه ولا محيص منه وهو غاية الجود الذى ليس وراءه غاية اخرى لطالب مستزيد او راغب مستفيد فالخائف منه هو الخائف من عدل البارى وحكمته بل هو الخائف من وجوده وعطائه فقد ظهر ظهورا حسنا ان الموت ليس برديء كما يظنه جمهور الناس وانما الرديء هو الخوف منه فان الذى يخاف منه هو الجاهل به وبذاته وقد ظهر لنا فيما تقدم من قولنا ان حقيقة الموت

ص

هو مفارقة النفس البدن وهذه المفارقة ليست فسادا للنفس وانما هي فساد التركيب واما جوهر النفس الذي هو ذات الانسان
ولبّه وخلاصته فهو باق وليس بجسم فيلزم فيه ما يلزم في الاجسام مما اوردناه قبيل بل لا يلزم شيء من اعراض الاجسام
اي لا يلزم في المكان لاستغنائه عن المكان ولا يحرص على البقاء الزماني لاستغنائه عن الزمان وانما استفاد بالحواس والاجسام
كمالا فاذا كمل بها ثم خلص منها صار الى عالمه الشريف القريب الى باريه ومنشئه تعالى وتقدس وهذا الكمال الذي يستفيده
في هذا العالم الحسي قد بيناه وعرفناك الطريق اليه بما سلف من القول في هذا الباب وانه السعادة القصوى للانسان
واعلمناك ضده الذي هو الشقاء الاقصى له ويجتمع ذلك له مراتب السعادة ومنازل الابرار ودرجاتهم من رضوان الله
وجنته التي هي دار القرار كما بينا لك ضدها من سخطه ودركاتهم من النار التي هي الهاوية بلا قرار فنسأل الله حسن
المعونة على ما يقربنا منه ويبعدنا من سخطه انه جواد كريم رؤوف رحيم علاج الحزن الحزن الم نفساني يعرض لفقد محبوب
او فوت مطلوب وسببه الحرص على القنيات الجسمانية والشره الى الشهوات البدنية والحسرة على ما يفقده او يفوته
منها فانما يحزن ويجزع على فقد محبوباته وفوت مطلوباته من يظن ان ما يحصل له من محبوبات الدنيا يجوز ان يبقى
عنده وانه يجمع ما يطلبه من مفقوداتها الا بدان يحصل له ويصير في ملكه فاذا انصف نفسه وعلم ان جميع ما في عالم الكون
والفساد غير ثابت ولا باق وانما الثابت الباقي هو ما يكون في عالم العقل لم يطمع في المحال ولم يطلبه واذا لم يطمع فيه
لم يحزن لفقد ما يهواه ولا لفوت ما يتمناه في عالم وصرف سعيه الى المطلوبات الصافية واقتصر بهمته على طلب
المحبوبات الباقية واعرض عما ليس في طبعه ان يثبت ويبقى واذا حصل له منه شيء ادرك ضعفه في موضعه واخذ منه
مقدار الحاجة الى دفع الآلام التي احصيناها من الجوع والعري والضرورات التي تشبهها وترك الادخار والاستكثار
والتكاثر والمباهاة والافتخار ولم يحدث نفسه بالمكاثرة بها والتمني لها فاذا فارقته لم يأسف عليها ولم يبال بها
فان من فعل ذلك امن فلم يجزع وفرح فلم يحزن وسعد فلم يشق ومن لم يقبل هذه الوصية ولم يعالج نفسه بهذا
العلاج لم يزل في جزع دائم وحزن غير منقطع وذلك انه لا يعدم في كل حال فوت مطلوب وفقد محبوب وهذا
لازم لمن اتى هذا لانه عالم الكون والفساد ومن طمع من الكائن الفاسد ان لا يكون ولا يفسد فقد طمع في المحال
ومن طمع في المحال لم يزل خائبا والخائب ابدا محزون والمحزون شقي ومن استشعر بالعادة الجميلة ورضي بكل ما يجده
ولا يحزن لشيء يفقده لم يزل مسرورا سعيدا فان ظن ظان ان هذا الاستشعار لا يتم له او لا ينتفع به فلينظر الى
استشعارات الناس في مطالبهم ومعايشهم واختلافهم فيها بحسب قوة الاستشعار فانه سيجد ذلك بينة ظاهرة
فرح المتعيشين بمعايشهم على تفاوتها وسرورا بها بحسب الحروف المختلفة مذاهبهم على تباينها وليتصفح ذلك في طبقة

من طبقات

من طبقات الذين اختاروا لا يخفى عليه فرح التاجر بتجارته والجندي بشجاعته والمقامر بقماره والشاطر بشطارته
والمخنث بتخنثه حتى يظن كل واحد منهم ان المغبون من عدم تلك الحالة حتى فقد بهجتها والمحروم من عمي عنها
فحرم لذتها وليس ذلك الا لقوة استشعار كل طائفة بحسن مذهبها ولزومها اياه بالعادة الطويلة واذا لزم طالب
الفضيلة مذهبه وقوي استشعاره وحسن رأيه وطالت عادته كان اولى بان يسر من هذه الطبقات الذين يخبطون
في جهالاتهم وكان احظاهم بالنعيم المقيم لانه محق وهم مبطلون وهو متيقن وهم ظانون ثم هو صحيح وهم مرضى وهو
سعيد وهم اشقياء وهو ولي الله عز وجل وهم اعداؤه وقد قال الله عز من قائل الا ان اولياء الله لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون وقال الكندي في كتاب دفع الاحزان ما يؤيد ذلك دلالة واختصارا ان الحزن شيء يجتلبه الانسان ويجنيه
وضعا وليس هو من الاشياء الطبيعية ان من فقد ملكا او طلب امرا فلم يجده فلحقه حزن ثم نظر في حزنه الذي
نظرا حكيما وعرف ان اسباب حزنه هي اسباب غير ضرورية وان كثيرا من الناس ليس لهم ذلك الملك وهم غير
محزونين بل فرحون مغبوطون علم علما لا ريب فيه ان الحزن ليس بضروري ولا طبيعي وان من حزن من
الناس جلب لنفسه هذا العارض فهو لا محالة سيسلو ويعود الى حاله الطبيعي فقد شاهدنا قوما فقدوا من
الاولاد والاعزة والاصدقاء ما اشتد حزنهم عليه ثم لا يلبثون ان يعودوا الى حالة المسرة والضحك والغبطة ويصيرون
الى حال من لم يحزن قط وكذلك نشاهد من يفقد المال والضياع وجميع ما يقتنيه الانسان مما يعز عليه ويحزن فانه لا محالة
يتسلى ويزول حزنه ويعاود سروره واغتباطه فالعاقل اذا نظر الى احوال الناس في الحزن واسبابه علم انه ليس يختص من بينهم
بمصيبة غريبة ولا يتميز عنهم بمحنة بديعة وان غايته من مصيبته السلوة وان الحزن هو مرض عارض يجري مجرى سائر الرداءات
فلم يضع لنفسه على رضاء دينها ولم يكتسب مرضا وضعيا اعني مجتلبا غير طبيعي وينبغي ان نتذكر ما قد ذكرناه من حال من
يحتج بحجة على ان يشتمها ويمتنع بها ثم يردها البتة فيأخذها غيره ويتمتع بها سواه فاطمعته نفسه فيها وظن انها ابدية
فلما اخذت منه حزن واسف وغضب فان هذه حال من عدم عقله وطمع فيما لا مطمع فيه وهذه حالة الحسود لانه يحب ان
يستبد بالخيرات من غير مشاركة الناس في الحسد اقبح الامراض واشنع الشرور ولذلك قالت الحكماء من احب ان ينال الشر
فهو محب للشر ومحب الشر شرير ومن هذا من احب الشر لمن ليس بعيد وقاسوا من هذا حالا من احب ان لا ينال الصديق
خيرا ومن احب ان يحرم صديقه الخير فقد احب له الشر ويجب ليس من هذه الرداءات الحزن على ما يتناوله الناس من الخيرات فمن
يحسدهم على ما يصلون اليه منها سواء كانت هذه الخيرات من قنياتنا وما ملكناه او مما لم نقتنه ولم نملكه لان
الجميع مشترك للناس وهي ودائع الله عند خلقه وله ان يرتجع العارية متى شاء على يد من شاء ولا يستر علينا ولا عار لنا

رددنا

رددنا الودائع وانما النار والمشيئة ان نحزن اذا ارتجعت منا وهو مع ذلك كفر للنعمة لان اقل ما يجب من الشكر للمنعم ان

نرد عليه عاريته على طيب نفس ونسرع الى اجابته اذا استردها ولا سيما اذ ترك المعير علينا افضل ما اعارنا وارتجع اخسه

فان اعني الافضل ما لا تصل اليه يد ولا يشركنا فيه احد اعني النفس والعقل والفضائل الموهوبة لنا فهذا لا تسترد

ولا ترتجع وبقول ان كان ارتجع الاقل الاخس كاقتضاء العدل فحقيق ان يبقى الاكثر الافضل وانه لو كان واجبا ان نحزن على

كل ما نفقده لوجب ان نكون ابدا محزونين فينبغي للعاقل ان لا يفكر في الاشياء الضارة المولمة وان يقل القنية

ما استطاع اذ كان فقدها سببا للاحزان وقد حكى عن سقراط انه سئل عن سبب نشاطه وقلة حزنه فقال لاني لا

اقتني ما اذا فقدته حزنت عليه واذ قد ذكرنا اجناس الامراض الغالبة التي تخص النفس واشرنا الى علاجاتها وادللنا على

شفائها فليس يتعذر على العاقل المحب لنفسه الساعي لما فيه خلاصها من الاسواء نجاتها من مهالكها

ان يتصفح الامراض التي تحت هذه الاجناس من انواعها واشخاصها فيداوي نفسه منها

ويعالجها بمقابلاتها من العلاجات والرغبة الى الله عز وجل بعد ذلك في التوفيق

فان التوفيق مقرون بالاجتهاد وليس يتم احدهما الا بالاخر هذا اخر

المقالة السادسة وهي تمام الكتاب الحمد لله رب العالمين والصلوة

على النبي محمد وآله اجمعين وحسبنا الله ونعم المعين

تم الكتاب في العشر الاول من شهر ذي قعدة

الحرام سنة ١٣١٤ ه